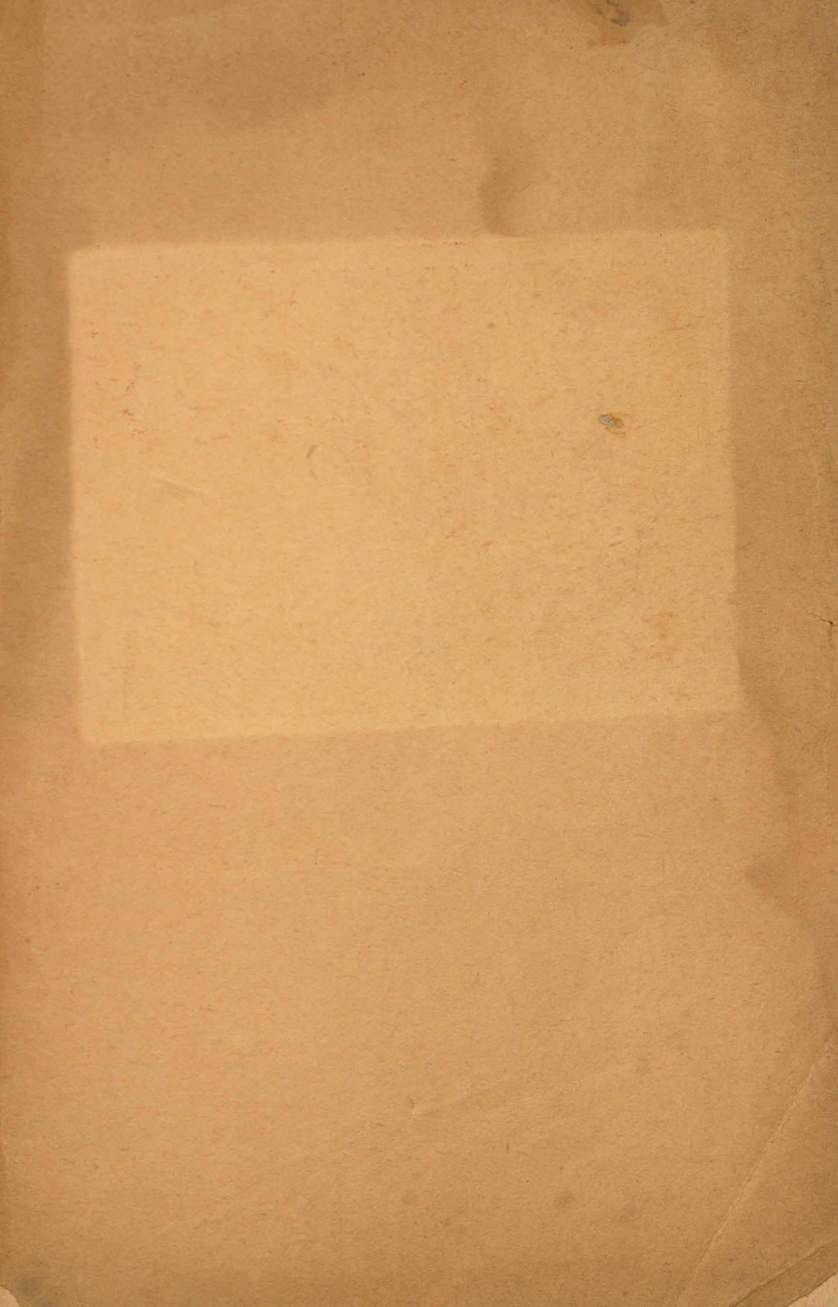
群眾心理

及

自我的分析

夏斧心譯

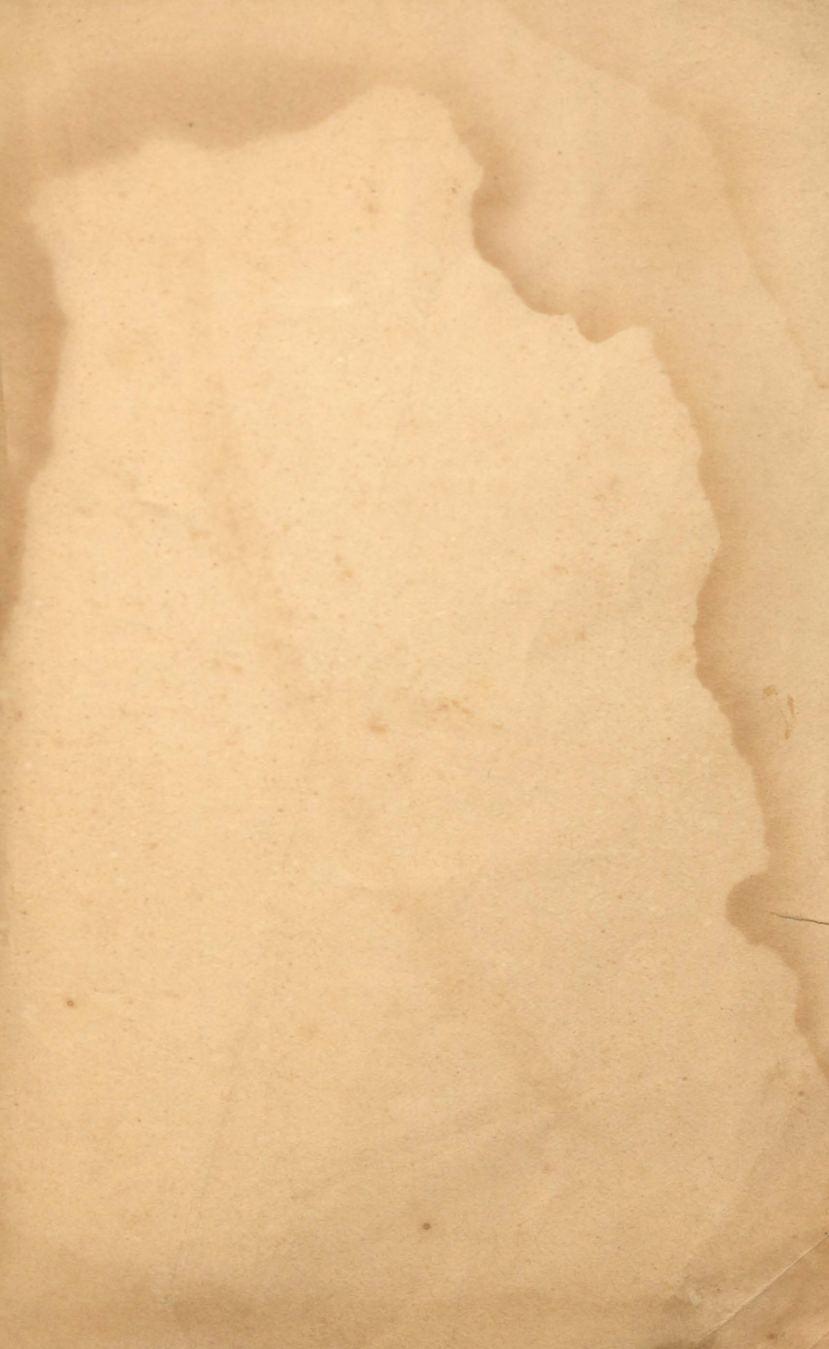












羣衆心理

及

自我的分析

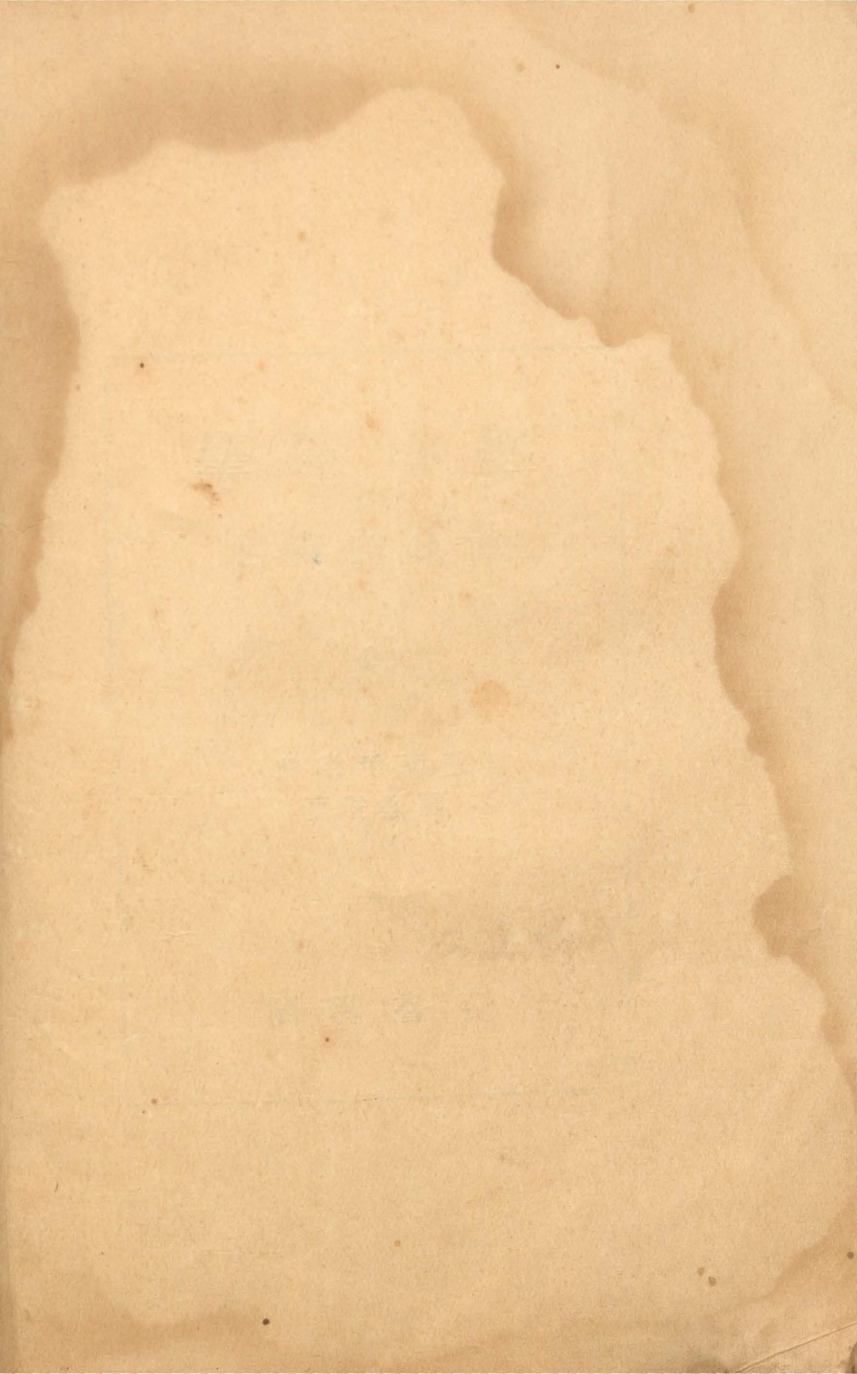


弗洛伊德著

夏斧心譯



開明書店



目次

一　導言

個人心理及社會心理或羣衆心理，自表面上看來，似乎有很大的區別，但仔細地研究一下，並不見得這樣。誠然，個人心理是講個人的，是要發見他如何地滿足他的各種本能；但是除了極少的例外的情形之外，個人心理莫不要涉及個人與他人的關係。個人的精神生活中免不了就有他人藏乎其間，他人作他的典型，對象，助者，敵人，因此根本上個人心理也就是社會心理。

一個人對於他父母兄弟，姊妹戀愛的對象，以及醫生的關係——其實這些關係，就是心理分析研究之材料——皆可看作社會的現象；此地他們又可與那些「獨自」的（Narcissistic）作用成其對峙，所謂「獨自」的

作用者即謂本能的滿足，而不須涉及他人。社會的與「獨自」的精神動作之區別都在個人心理範圍以內。因此用不著拿來區別社會心理或羣衆心理。

以上所述個人與他人的關係——與父母，兄弟，姊妹，愛人，以及醫生的關係——不過是對某一個人的，或少數的幾個人，雖則每個人與他都有絕大的關係。如今談到社會心理或羣衆心理，則不是一與一的關係或一人與少數幾個人的關係，乃是要研究許多人同時在某一件事上在一個人身上發生關係，雖則這許多人在其他方面與他完全是陌路人。因此羣衆心理以一個人爲某種族，某國家，某階級，某職業，或在特殊的時候因某種目的組合的羣衆之一份子。在這些特殊的情形之下所逞現的現象，就是社會本能

(羣本能)的表現，在別種情形之下是見不到的。但是我們也許要反對這個新的本能不能在別的情形之下逞現。因此我們的企望就注視在兩種可能上：第一，社會的本能也許不是基本的，恐怕有分析的餘地；第二，在較小的範圍中，如家庭，也許可以發見他的概要。

雖則羣衆心理尚在幼稚時代，它確佔有一片極大的領土，它要涉及許多極形複雜的問題。就論羣之組織的形式及其產生的精神現象，已經需要極費力的觀察和研究，已經費了多少的筆墨。以本文之簡短，與博大的羣衆心理相形之下，馬上就可見到本文所能談到的，不過是九牛一毛而已。何況所談到的又多偏重於心理分析學一方面。

二 黎朋論羣衆心理

與其先下一個定義，無寧點出一些事實以顯明這現象底範圍，而從這些事實中揀出幾個顯著的，來作我們研究的根據。我們試從黎朋的著名的著作羣衆心理心中 (Psychologie des foules) 鈔錄幾段，便可以達到這個目的。

讓我們再說清楚一點。假若一種心理是要從一個人的天性，本能，動機，目的研究到他的行爲，和他與他最親近的人的關係，即使這心理所應求的都求到了，而且這些事故的相互關係也都弄清楚了，它仍然要覺得面前又發生了一件新的事情要辦。這個驚人的事實是它尙須研究的：在一種特殊

的條件之下，這個人的思想，感覺，行動何以完全出了常軌。這條件就是他之參加在一羣人當中，而這羣人有「心理的羣」的特點。然則什麼是一個「羣」呢？它之左右個人的精神生活的勢力是何由而得來的呢？它所賦與個人的那些精神變化的性質又何如呢？

理想的羣衆心理學應該囘答這三個問題。最好是先從第三個問題談起。觀察個人反應在羣衆中的變化即是羣衆心理學的材料；因爲無論要解析甚麽事物，都應當先知道這些事物的本體。

我們且讓黎朋自己來說話。他說：「就羣衆心理而揭其最著之異點！無論一羣之組織，其分子爲何等人。其人之職業，生活，性格，智識之齊等與否，皆可不問。惟現由個人結爲成羣，則此後即別成一種集合之心意。靜則爲感想，

動則爲行爲，其態度與方法，結果必與其孤立時之個人大異。且有若干之意識與感覺，非於個人集合成羣時必難發見；或發見矣，難以旋諸事實。總之，以各各不同之分子而構成羣，其團體之關係，正如合無數之細胞而造成一生物體，迨生物體造成之後，卽呈一種特徵，與各個細胞之特徵不相似矣。」（本段及以後所引黎朋語均依吳旭初杜師業二君譯文，但有時稍有出入。）

我們要在此處暫且止住黎朋，來說一句話。假若個人成羣是打成一片的形勢，那末，必定有什麼東西來將他們打成一片，恐怕那卽是羣的特點。但是黎朋沒有回答這問題；他往前述說個人在羣衆中的情形，他們說的頗能與我們的心理學的基本假定相符合。

「夫單獨之個人與組成羣衆後之個人，其異同之程度固易觀察，其異

同之原因，頗難明瞭。

但學者欲明其梗概，須記取近世心理學家所發明之眞理，卽謂非意識之現象不惟在機能生活中佔有重要部分，其在智慧生活中亦然。而以意識之部分較之，其廣狹之度，實遠不及之也。雖有析微知機之士，於己身行爲之意識動機，所得亦甚微尠。蓋吾人意識之行爲，何莫非出於心之非意識之下層，由於遺傳嬗化而來。是故遠祖之一切品性，必遂演成民族之通性；而一民族之特質，皆由是而構成。吾人之日常行動，因皆有不可告人之隱衷，而此隱衷之後，又有更隱微之原因，此則吾人不自知焉。故吾人之日常行爲，均爲無量數隱微原因之果，而爲吾人所以茫然罔覺者也。」

黎朋以爲一個人到了羣衆當中就會失去他的個人資格，因而失去他

們的個性。種族的意識浮現出來了；不同的統都要消沈在相同的之下。我們可以說精神的特殊構造——各個人之所以成其不同之發展——消逝了而各個所共有的非意識的基礎因而出現。

這樣說來，個人在羣衆中必表現共同的性格。黎朋且相信他們要表現一些他們以前未曾有的特點，他在三個因子上究討這一點。

「第一：羣衆有特衆性。人當獨居之時，其本能之發動，恆不免有所抑制。一旦合而成羣，則向之以分而爲弱者，今忽合而爲強。且擾攘之中，無人居其名，則亦無人負其責。而責任觀念之所以控制個人者，至是遂消失無遺矣。」

據我們看來，我們用不著如此地重視這些新的特點之出現。我們祇消說在羣衆當中，允許個人去其對於非意識的本能之壓力。故其表現的新的

特點卽爲非意識的事實，此非意識中則盡藏人類的惡性。在這種環境之下，我們自不難了解其沒良心或無責任心。我們早已經談說過，「懼怕社會」(Soziale Angst) 是所謂「良心」的基點。

（黎朋的觀點與我們的觀點略有出入，原因是他的非意識概念不與心理分析學所採取的完全相同。黎朋的非意識特別含有種族心意的深奧意義。那自然不在心理分析的範圍以內。非意識是自我的核心，是人心的遠祖遺傳，是我們所承認的；但是我們還要加上一個「被壓迫的非意識，」亦卽此遺傳的一部分。此種被壓迫的概念不出源於黎朋。）

「第二有傳染性。羣衆行爲之必有傳染現象，夫人而知之。然欲解釋此現象，則又甚難言；特自吾儕觀之，殆亦催眠狀態之類耳。夫芸芸之衆，其情感

與行爲殆莫不具有傳染之力。若充其量，竟有能犧牲一己之利益，而惟公益是務者。苟非合而爲羣，則捨己爲公之事，乃與性相違，恐未易言也。」

以後我們還要借重末後這句話。

「第三爲被誘性。被誘云者，猶言暗示默喩，所謂不言而動，感而遂通也。此爲羣衆特徵之最顯要者。進一步言之：則前述之傳染性，究亦不過一被誘之結果耳。

「是故苟欲了解前述之現象，則於近世心理學界之各種發明，不可不知。吾人知今日固有施術者用其法術，能使受之者失其意識的人格，而惟施術者之命令是從，以致演成反其本性之行爲者矣。吾人苟熟思詳察之，足以證明凡個人一涉羣衆漩渦之中，經若干之時日，自視其地位，頓覺與昔有異，

其爲感受羣衆之電磁力之作用耶。抑別有吾人所未知之原因在耶。殆一如被催眠者受術時然，一一惟施術者之意是從……其人之意識的人格已消失，意志與辨別力亦亡去，而其所有之感覺與觀念，施術者因得而驅使之矣。

「當個人聯而爲衆時亦然。其所作爲，自己亦冥然罔覺，一似被催眠者然。當此之時，其人之某種官能或全失其功用，而某種之官能，則增高繼長。一受暗示之鼓動，遂輕率躁進以赴其所事。然羣衆之輕率躁進，其度實遠過於受催眠者。蓋羣衆中之各個人所受之暗示雖同，第以互相反應之故，其勢洶洶而莫之能禦也。」

「就以上所述約而言之：則意識的人格之失去，「非意識」的人格之佔優勝，以傳染及暗示之結果，使人人之感情與思想趨於同一之方向，且有

欲將所受示之意念立即施行之傾向四者皆羣衆之分子所獨備之特徵也。至此，其人之本來面目已不復存在；其所作爲，全然不爲意志所支配，是直一機械之動作而已。」

我這樣整段地鈔錄，爲的是要說黎朋簡直是以爲個人在羣衆受了催眠，他不僅是拿這兩種狀態來比擬。我們並不想反對他的這話，不過想要格外注意個人比羣衆的末兩項因子——傳染性及被誘性——不能同等看待，因爲傳染性顯然是被誘性的表現。而這兩項因子的果，在黎朋的討論中很不容易分辨。我們用另一種解釋，恐怕能把這現象說得清楚一些。設使我們將傳染性歸之於羣的各個分子的相互影響，而將羣衆中與催眠勢力類似的暗示（或被誘）的表現納入另一個來源。然則這來源是什麼呢？在黎

朋的討論中未嘗提及羣衆中處催眠者之地位的人，未免令人驚為遺恨。不過他倒也分辨此難解之暗示力與各個人相互傳染之效力有所不同，且後者僅足以加強此原來的暗示罷了。

茲尚有一重要之點，可以使我們明瞭個人在羣衆中的情形：「不特此也，凡組織羣衆之分子，其文化之程度，必較其人之本來程度的低數級。方其獨居孤立之時，品高學粹，卓爾不凡；及一旦捲入羣中，不覺忽現一野獷凌厲之態度。野獷凌厲云者，卽本能所左右之謂也。至是，凡任性，激烈，暴厲諸性，以及原始時代之所謂熱心與豪氣，無不備具。」一個人一旦投入羣衆的漩渦，他的智力也減至一個較低的程度。(註一)

現在讓我們依黎朋所略述的，撇開個人，來論羣衆的心意。心理分析學

家在這上頭不會感到困難。黎朋已經指出羣衆心意與原始人類及兒童的精神生活之相似點。

一個羣，衝動極大，變化無常，而容易激怒。幾乎全處於非意識的指揮之下。羣衆的衝動，因環境而更易，可以仁慈，可以殘暴，可以見義勇爲，可以畏首畏尾，然均不失其大公無私的態度，卽一己的存亡，有時亦置諸不問。且事前都未嘗有以考慮。對於一事一物，要求甚急，耐心不久，因爲堅忍不撓的能力太少。羣衆不能讓目的達到得太慢。羣衆是萬能的，它以爲天下無不可爲的事；所謂不可能者，羣衆不知其爲何物。

羣衆是容易受欺的，一切勢力都虛心接受，它的評判力異常薄弱，它不知何者爲不適宜的事。它以想像爲思想，因聯想而一一喚出（正如一人平

居之夢想一般）無論是否合於實際，皆不加以理性的裁判。羣的感情是簡單的是極形誇大的。因之羣衆不會懷疑，不知道不可靠爲何物。

羣衆是好驅極端的；一件事一旦有可懷疑，則它就變而堅信那反面的眞實；由小小的嫌忌卽可驅入極大的恨惡。

羣衆因其好驅極端，故非有過強的刺激，不足以激動。一個人要想在羣衆上發生效果，不在他理論上之如何合於邏輯；而在他能在論點之上加以濃顯的彩色，他必須誇張，同一件事他必須不惜反覆地聲言。

羣衆既不懷疑眞假之別，更自覺其能力的浩大，它不能容忍職權者之度，洽等於它服從職權者之度。它尊敬勢力而不大能爲仁和所動，因爲它視仁和爲一種輭弱。它所望於它的英雄們的是權力。甚至於是威風。它甘心受

領袖的控制，威臨，它甘心敬畏領袖。根本地說來，羣衆是守舊的，它厭惡新的，前進的，它重視習俗。

對於羣的道德要下一個眞確的斷語，我們需念個人一入羣中，則各個人的一切阻禁都已失去，而一切殘暴，野蠻，敗壞的本能——卽個人的原始遺留——都皆出現，隨便尋求發洩的途徑。不過在暗示的勢力之下，羣衆也可以不自私，而爲一個高尙的理想專心致志。一人平居獨處，大抵以個人的利益爲唯一的動機，羣衆則少有如此。因此也可以說個人的道德反因羣聚而提高了。但是羣的智力往往遠降於個人之下；它的論理的行態可以提高也可以降低。

——黎朋在別幾處更說得清清楚楚地：羣衆的心意等於原始民族底心意。

在羣衆當中互相抵觸的觀念可以同時並立，而不露其邏輯的衝突。這種情形正如個人，兒童及患神經病者的非意識的精神生活一樣，心理分析學早已指點出來了。

再者，一個羣也容易着言辭的魔力。言辭可以在羣的心中掀起澎湃的波浪，卻也可以平息波浪。「言辭與成句，又非窮理明辨之力所能打破者也。彼其標一辭，建一義，娓娓於羣衆之前。聞之者輒不禁肅然動容，正襟低首。且有比諸帝力，莫敢或違者。」祇消一看原始民族對於名辭之禁忌及其視名辭爲具有魔力，就可明白了。

末了，羣衆向來不喜追求眞理。他們所要的是幻覺，無幻覺他們不能存在。他們往往假虛爲實，以假爲眞。他們顯然是不願分辨這兩端。

我們已經談到未曾達到目的的欲念中產生出來的幻想與幻覺爲患神經病者之心理中的一個大因子。我們發見患神經病者不從通常客觀的眞實而從心理的眞實。癔症 (hysteria) 成於幻想，而非眞實經驗之錯雜。一個患屢屢症者 (obsession) 時時覺得自己有罪，由於他想犯某一種罪，而未得實行。誠然，羣衆之精神作用正如做夢者及被催眠者一般，其檢驗事物之眞實的功罷，往往以欲念能力之大小爲轉移。

黎朋不大談到羣衆之領袖方面，我們難以根據他下甚麼原則。他以爲生活祇要一旦聚集在一處，無論是人是畜，他們必要有一個領袖。羣衆是有服從性的，沒有領袖就不能存在。服從心思眞切得甚至於無論什麼人自命爲領袖，他們就拜服在他的脚下。

雖則羣衆是如此地切求領袖，而做領袖的也應有相當資格。對於一個意見，他自己必須先有強烈的信心，然後方可覺醒羣衆來相信他。一定要有一個堅忍不撓的意志，羣衆方可由他而獲得意志，因爲羣衆的本身沒有意志。黎朋也討論到領袖之種類，及其對付羣衆的方法。總之，他相信領袖對於提出的意見必須有信心，方可動人。

再者，他說意見與領袖本身皆有不可違抗的神祕能力，這能力他名之曰「威嚴。」威嚴者就是一個人，一件事，或一個觀念在我們身上所行使的一種權勢。它能使我們喪失其評判的能力而產生驚服和尊敬。正如催眠中所發出的感情一般。他分威嚴爲人造的及本身的。前者爲一個人歷史的名譽，財產，意見，技術等等。因爲各項都是指他以前的歷史，不能使我們了解這

奇異的勢力。本身的威嚴僅止幾個當領袖的具有，這種威嚴能使一切事物屈服，好像是有魔力一般。不過成敗也有關係，成則此威存，敗則此威同時喪失。

據我們看來，黎朋之論領袖的功能及威嚴的重要，殊遠不及他論羣衆的心意那般美滿。

註一：參閱席勒 (Schiller) 的兩行詩：

Jeder, sieght man ihn einzeln, ist leidlich klug und verständig;
Sind sie in corpre, gleich Wird euch ein Dummkopf daraus.

（平常看人是傻瓜，在羣自己變毛驢。）

三　其他關於集合的精神生活之論述

我們之用黎朋的論述作爲引言，係因他注重非意識的精神生活，頗與我們自己的心理學相符合。我們現在得說這位作者的意見並沒有什麼新穎特出的。他所說到的，以前的思想家，政治家，著作家都早已說過。在夕赫利（Sighele）以前，黎朋的兩個重大的論點——羣衆智力之降低，感情之提高——已具雛形。徹底地說來，黎朋所發明的不過兩點：羣衆之非意識；及羣衆之精神生活與原始民族之精神生活的比擬，至於這兩點，他以前也有人偶爾提到。

然則除了黎朋及其他所論及的，關於羣的心意還有什麼可說呢？前章

所述關於羣衆的觀察，自然是無可懷疑的，但是在另一種情形之下，羣衆也許可以發生相反的表現，因而可以獲得羣衆心裏的他項原則。

黎朋自己也承認在特殊的環境之下羣衆的道德不惟降低而成原始的，反而要提高使之超過個人平居的道德。他說：「個人平居獨處，自身的利益，爲唯一的動機，羣衆則少如此。」別的作家以爲倫理的標準是社會定的，個人總有些時候難於達到那高的要求。他們又說在特殊的環境中，社會中有所謂熱心的現象出現，而使羣衆的事功有達到的可能。

至於知識的工作，如需要思考的判斷，精細的發明，問題的解決，則非一個人自己在靜寂中工作不可。但是羣衆的心也可產生有創造智慧的天才，試一看語言之構成，民間歌謠故事等第之創作，就可知道。且而一個思想家

或著作家一生所受賜於羣衆的又不知多少，或且他實不過完成許多人共作的一種知識工作罷了。

在這些互相抵觸的事實上看來，似乎羣衆心裏學已經逼到了一個窮境。困難固有，倒是也還有一條出路。有許多不同的組織，不幸都歸在「羣衆」這個名詞之下，其實都應該分別而談。夕赫利，黎朋，及其同派的學者的羣是指那短期的結合，各種不同的人衆因某種共同爲利益忽而聚集的。他們的敍述大多根據於革命的羣衆，尤其是法國大革命。對方面的學者的羣衆，則是指那較爲安定一些的結合，人們畢生生存在那些結合裏，即社會中種種會社機關是。

墨獨孤（Mcdougall）的羣衆心理一書開首就分辨這兩種羣，而以其

有無組織爲分別的標準。他說簡單地說來，有些羣完全無有組織，或者組織極形薄弱，皆可以名之曰「烏合之衆」。然而他說人類的烏合之衆多少總有些組織，他又說這種單的羣衆很可以當作研究羣衆心理的根據。許多人若要成而爲羣，而有羣衆之心理的意義，必先辦到一個條件；即是這些人衆務必要有一個共同的目的，共同的利益，對於某種情勢發生同樣的情緒，（我還要加一句，）「互相有傳染的勢力。」這種精神之同態的程度愈高，則這些人衆更容易變成一個心理的羣衆，而羣之心意的諸種表現更形顯著。

羣衆構成後最顯著之結果，即是各個人「情緒之提高或加濃。」墨獨孤以爲人們在羣衆中所擾起的情緒之高度不是在或很少在他種情況之下所能產生的，近情發洩，毫不含蓄，隨波逐流，而至於失其個性，各個人在羣

衆中如此，反以爲快事。個人如此之受共同衝動的驅使，墨獨孤釋之爲「由原始同情反應而起的情緒的直接歸納，」—即說情緒可以傳染。知覺上感到一種情緒的態狀，這人本身也會發生同樣的情緒。逞現同一情緒的人愈多，則其能自動地發生於觀察者之力愈強。個人失其評判力，不期而然地也困入此同一的情緒。他這一來，叫那原來影響他的人，愈加把情緒緊張起來。如此地相互刺激。然而同時總還要保存其共同的標目。愈粗淺愈簡單的情緒，愈容易這樣地傳開。

這種情緒加濃的方式更因別種影響而得勢。羣衆使個人覺其有無上的威權而感覺目前有極大的危險。因爲在這時，羣代替了全社會，而社會的處罰是人人所恐懼的，因之有種種的禁忌。他明知與羣衆做對頭定必有危

險，所以不如人云亦云地靠得住些。爲要遵從這新的機勢，他不惜背叛其原本的「良心」爲一時的安寧祇得放棄平昔種種禁忌。總之，平昔所不肯爲的舉動，一旦在羣衆中卻做了，這算不得什麽奇怪。而且在這上頭我們還可看破所謂「暗示」或被誘性的下的一小部分秘密。

墨獨孤不反對羣衆智慧程度降低之說。他說下層智慧的心意將那較高的挪下到他們同等的地位。後者的活動受了阻礙，因爲在情緒緊張的時候，是不適於做智識的工作，加之，個人受了羣衆的威嚇，他們的精神活動也就失去其自由，而各個人的責任之心都減少了。

墨獨孤所述的簡單的「無組織」的羣衆之心理行爲與黎朋所述的相差不遠。這樣羣衆「是動感情的，是任性的，暴動的，常變的，矛盾的，無決心

的，驅極端的，祇有粗陋的情緒而無高尚的情操；格外容易受暗示，舉止不謹，判斷草率，祇能作極簡單極不完全的理解；容易煽惑控制，缺乏自覺，不自尊，無責任心，隨其自己之暴力而左右，故能為不負責任的舉動。因此它底行為正如未受過教育的兒童，或未開化的野人之在一種生的環境中所行動的一樣。而不像各個人平居的樣子。在極壞的時候甚且像野獸一般，而不像人類。」

墨獨孤將以上所述的這種無組織的羣衆與另一種有組織的羣衆相對比。我們現在很想知道這有組織的羣衆是怎樣的，以及它是因何而構成的。他舉出五個主要條件。這種條件將集合的精神生活提至較高的程度。

第一個而且最基本的條件是這羣必得是較為能長久存在的：無論是

實際的久存或形式的久存：前者爲同一的人衆在其中存在許多日時；後者爲具一種組織的形式，不同的人衆相繼存在。

第二個條件是羣的各個分子要有一定的觀念以形成其羣的性質，構造，功用，和能力。而他也就對於他的羣起一種情感的聯屬。

第三個條件是這羣需與其他的羣發生相互的關係（甚且是對敵的），其他的羣與他相類似而有許多不同之點。

第四個條件是這羣需有歷史，風俗，習尙，尤其是規定其分子之關係的條例。

第五個條件是這羣應有固定的結構，如其分子之功能分配與專司是。

據墨獨孤說，這些條件若達到了，則羣之構成的心理困難就沒有了。由

集合而壓低的智力又可因某某分子之特殊工作而回復它的原態。

我們覺得墨獨孤之以「組織」爲成羣之條件更可於他方面證實其說。這問題是怎樣能將羣所缺乏而個人獨有的那些特徵重新賦與羣衆。在原始的羣衆以外，個人有他的繼存，有他的自覺，有他的習俗，有他的特殊的功能和地位，是與他的對手方不同的。但他入了那「無組織的」羣（烏合之衆）的時候，他就失去了他的特點。假若我們的目的是要重賦與羣衆以其各個分子原有的能力，我們須參看崔特耳（Trotter）（註二）所說的：成羣的趨勢本來是一種生物的繼續，由多數細胞組成較高的有機體能了。

註二 Instincts of the Herd in Peace and War. Fisher Unwin, 1916.

四　暗示及「里比朵」

我們起首就說到這個基本的事實：個人一入羣中，因爲羣的勢力，使他的精神活動大加更易。他的情緒緊張，他的智慧降低，兩者都因同在羣中之其他分子而增高其程度：這種效果，非先除去個人本能上的諸種阻礙，並去其一己之特殊表現，不爲功。我們聽說這兩種不如人意的結果可因「組織」而防去；然這並不與羣衆心理的基本事實相抵觸——即情緒緊張及智慧被阻兩點。我們現在所欲發明的就是個人在羣中的精神變化之心理的解釋。

顯然，理智的因子（如個人之受恐嚇，即其自保本能之出動）不能完

全解釋這現象。除此以外，社會學家及羣衆心理學家的解釋也都不過大同小異，惟在名詞上有些出入罷了，歸根結蒂，無非是舞弄那魔術的名詞：「暗示。」達德（Tarde）說是「模倣；」但是我們又不能不贊同那反對的人說，模倣是由暗示的觀念而產生的，其實就是暗示的結果。黎朋將一切奇異的社會現象，通都歸之於兩個因子：各個人的相互暗示，及領袖的威嚴。而威嚴又僅其有暗示的能力上看出。驟然看來，墨獨孤的「情緒之原始的歸納」原則，似乎能使我們放棄暗示的假定。然而仔細地想想，我們就看到這原則不過僅僅和「模倣，」「傳染」等等爭辯，其所特別的一點，不過格外重視其情緒的成分罷了。我們覺到別處有情緒的痕跡的時候，內中自然有一種東西使我們有陷於同樣的情緒之傾向，但是有多少時候，我們想要與之抵

抗，來壓制這情緒，而向其反對方面行動，而不可能？這種態度爲甚在羣衆並不傳染？我們還要說，叫我們服從這傾向的是模倣，引起我們的情緒的是羣的暗示勢力。加之，墨獨孤不能使我們放棄暗示，而且他以及別的作家都說羣之特點在於其特殊的被誘性。

因此我們要說暗示（或被誘性）實在是不能再分析了的，原始的現象，是人類精神生活的基本事實。彭亨（Bernheim）的意見也是如此，他的驚人的技術是我在一八八九所親眼看見的。及至如今我還奇怪暗示的威力。一個人來示過說他不容易屈服，一旦對他凶嚷著說：「你在幹嗎？（Vous Vous Contresuggestionnez!）」，我對我自己說這顯然是不對是野蠻。彼若他們要用暗示來壓服，他自然有權來反抗暗示。後來我的反感使我反對

人家所說暗示可以解釋一切，而其本身是不可解釋的。想到這裏，我就記起一個老謎語：

Christoph trug Christum,
Christus trug die ganze Welt,
Sag' wo hat Christoph
Damals hin den Fuss gestellt?

（克理士多夫負基督，
基督負世界，
那末克理士多夫站在什麼地方呢？）

撇下了三十年我現在又來解釋這暗示的啞謎，我找不著什麼不同之

點。這句話裏我可以發見一個唯一的例外，我用不著說出因爲那就是證明心理分析之勢力的。我見到有人很愼重地述出那正確的暗示的觀念，以符其向來的意義。這種愼重不算多事，因爲這字用得太廣，意思也就漸漸寬泛了，正如英語之 to suggest 與 suggestion，德語之 nahelegen 與 Anregung，其用處已遠出於本意。但是暗示的性質尚無解釋，即在何種情形之下沒有適當的邏輯根據而暗示的結果可以發生。要不是我爲這同一目的的工作太忙，我一定要將近三十年來關於這問題的文章分析一下以證此言之不虛。

我不用「暗示，」我要用「里比朶」(Libido) 的觀念來解釋羣衆心理，這觀念幫忙心理分析學不少。

「里比朵」這個名詞是從情緒學理中得來的。這名詞的意思：就是凡與「愛」相關之諸種本能的力。我們所說的愛（就是通常所說的愛，詩人所歌訟的愛）其核心乃是那目的在於要求交媾的性愛。所謂愛，一方面包括愛自己，一方面包括愛父母，愛子女，愛朋友，愛人類，愛具體的事物，愛抽象的觀念。從心理分析學的究討裏發見這一切的愛都是同一個本能的表現。在兩性間這本能逼著他們交合，在他種情況之下，雖失去這種目的，或阻其達到這種目的，然其相同之點甚多，很容易看出他們都是出於同一的根源。（例如希望親近，願意自己犧牲。）

我們以為語言上，愛之一字，包括許多用處，是很對的，而且我們在科學的研究和討論上亦可用來作一個根據。立下了這個決心之後，心理分析學

掀起一個大浪，雖則這浪未免過大。然而取愛「廣」義，其源並非出於心理分析學。論其源始，功能，及與性的關係，哲學家柏拉圖的「伊羅斯」(Eros)正與心理分析學的愛力——「里比朶」相符合；看 Nachmansohn 及 Pfister 所述的卽可知；使徒保羅達哥林多人書，卽以愛爲最寶貴的，他也了解愛之「廣」義。但是這也證明人們並非迷信先賢，雖則他們景仰。

心理分析學因此叫一切愛的本能爲性的本能。大多數「受過教育的」人以這種說法爲一個侮辱，他們於是罵心理分析學爲「全性主義。」人若以爲性是沾污人性的東西，他很可以用「伊羅斯」(Eros)及「伊羅梯克」(Erotic)等名詞來代替。其實要是我原來也用了這些字眼，一定可以省得許多反對。但是我不願這樣，因爲我不願含含渾渾的。一個人不知道他

的途徑會引他到何處去；人們先定言辭，漸漸地還是要歸到事實。我不見說到性就有什麼羞辱；希臘字 Eoss 語尾無非就是我們德國字 Liebe（愛）的譯文。

我們要設這個假定：愛的關係（或曰感情的結合）也是羣衆心意的要點。我們須注意以前的學者向來沒有提到這一層的。他們所述的類似現象均包羅在所謂暗示者之下。我們的假定由於以前兩個觀察而構成。第一，一個羣必有一種能力結合之：有什麼力比愛力更大？愛力使世界上一切團結。第二，一個人在羣衆甘願喪失其自己的特點，而受其他分子的暗示，馬上就叫人覺得他這樣做，因爲他感到需與他人和諧而不與他人作對——所以恐怕他是因 ihnen Zu Liebe（愛他們）而這樣做。

五　兩種非自然的羣：教會與軍隊

我們從以前所討論的看來，羣衆的構成有種種的不同，其發展的方向因之亦異。有曇花一現的羣，有經年常在的羣；有同一種人衆所成的羣，有各各迥異的人衆所成的羣；有自然的羣，有非自然的羣，非自然的羣需要外來的力以團結之；有原始的羣，有組織完善的羣。我們還要提出一點，這一點是一向學者們所不大注意的；即是有領袖的羣與無領袖的羣。我們將不拘於成例，不先從簡單的討論起，我們要先談有高等組織的，經久的，非自然的羣。這種結合的最合式的例子就是教會——宗教會社——及軍隊。

教會與軍隊之所以爲非自然的羣者，係因需用一種外界的力來防阻

分散及構造上的變化。分子之來，不出其自由，分子想要離去，亦不能得其自由，因爲有許多條規來範圍他。我們局外人不大了解這種團體爲甚要有這許多規條方可自保。但是我們祇覺得奇怪這種組織完善的羣，一旦盡去其規條，馬上就會瓦解。

教會——最好以天主教爲代表——與軍隊，在他方面不同之點固多，但兩者都有頭領的幻覺存在——在天主教爲耶穌，在軍隊爲總司令——這頭領據說對於其部下的人衆同等愛護，一切都以此幻覺爲根據假若要去了這一點，教會與軍隊都要瓦解，祇要外界的能力許他們這樣。這種同等愛護的意義，耶穌說得最清楚：「你要是作在我最小的一個兄弟身上，就是作在我身上了。」他站在信徒中間好像是他們的大哥一樣；他是他們的保

父。因爲基督愛他們，教會纔對他們有種種的要求。教會中之有「德謨克拉西」的精神，也就是因爲在基督面前，人人都是平等的，而每個都可以享受他的愛。基督教的社會像一個家庭一樣，彼此以弟兄看待，似乎不能沒有原因的。各個人與基督聯合的因子也就是他們彼此聯合的因子。軍隊也是一樣。總司令對於兵士表示同等的愛護，因而兵士也就彼此相親。軍隊與教會之不同，就是因爲軍隊是由許多隊而組成的，而每隊的隊長，就是各該隊的總司令，甚至各連排長亦都成其各組的總司令。教會中固亦有階級制度，但不如軍隊那般切實；因親近基督比親近總司令容易一些。

這兩種非自然的羣，都因「里比朶」的關係與其領袖——基督，總司令——結合，並彼此結合。這兩種關係彼此有何關連，它們是否是同樣的價

値是否相等，在心理方面應如何解釋——這些問題均尙待研究。我們現在可以歸咎於以前的學者爲什麽沒有想到領袖在羣衆心理中之重要，我們從這一方面研究似乎很有希望。似乎我們在正路上走，以解羣衆心理的主要現象——分子之喪失自由。假若一個人可以發生這兩種情緒的牽制，我們就不難解釋他個人的變化與限制。

研究軍旅之羣的時候，其恐怖的現象，亦足證「里比朶」關係的存在。軍隊快解散的時候，恐怖就起來了。其特徵是長官的命令不再能夠聽從，人人都衹顧自己，毫不爲他人設想。彼此的牽制取消了，大的恐怖（Angst）出現了。這也可以從反面說，因爲有這大恐怖，所以這一切牽制及顧念他人之情都解除了。——墨獨孤甚至以這種恐怖（雖不必爲軍旅的恐怖）爲因傳染

（基本歸納）而加濃的情緒之例證。但是這種強解這裏是犯不著的。唯一的問題是這恐怖爲什麼如此的宏大。這種恐怖之起，不能說是怕危險，因爲這軍隊以前也曾遇過危險，甚且比這更危險，何以不見恐怖呢？是則這恐怖之起，並非是懼怕危險。設若一個人在這恐怖中專顧「己的利害，可見以前抵抗危險的感情團結力已經沒有了。現在他是獨當危險，他自然覺得這危險大些。因此，散漫恐怖，即是解除一羣之「里比朵」的構造的，這是必然的。若反過來說：因爲有了危險，則一羣之「里比朵」的團結熄滅了，未必是事實。

以上所述並不與一羣之恐怖因歸納（傳染）而增高之說相抵觸。墨——獨孤所說是完全根據於眞正的大危險，且該羣並無半點情緒的牽制——例如劇院或其他娛樂場所之失火。爲解釋本段所論及的，最好是以我們上

述的那個軍隊解散恐怖做例子;他們的危險與平常的並不兩樣。「恐怖」這個字不是容易說清楚了的。有時用來指集合的懼怕,有時用來指個人的懼怕,不過似乎有這個意思:這恐怖不是從事變的本身看得出來的。「恐怖」用作集合的懼怕時,我們還可以拿它比擬另一個現象。個人的懼怕可因大危險,或情緒的牽制喪失而激起;後者爲神經病者的懼怕。同樣,羣的恐怖亦因共同危險之增加或感情結合之散失而發生;後者亦可比之於神經病者的懼怕。

凡以解散恐怖爲「羣衆心意」之一種明顯功能之一者,如墨獨孤,莫不堅信,有這種恐怖時,羣衆心意中一定要失去一個大的表現。解散恐怖者是所以使羣分裂的,那是毫無疑義;就是解除以前彼此照顧的感情。

解散恐怖的最好的例子是 Nestroy 做 Hebbel 所作關於 Judith 及 Holofernes 一劇中所描寫的。一個兵士嚷道：「主帥被殺了！」於是亞述人通都奔竄而散了。領袖之受挫折，足以使其羣衆發生解散恐怖，雖則其所對的危險並未增加；一旦與領袖脫離了牽制，彼此也就沒有牽制了。羣也就沒有了。

宗教的羣之解散不容易觀察。前不久倫敦主教介紹了一本出原於天主教的英文小說給我看，這書名叫 When it was dark。這小說寫得很好，我覺有這種實事的可能。這小說述說有些反對基督教的人到耶路撒冷去故意發掘一個古墓，並揑造一張文書，說是從墓中發見的，這文書爲亞理烏塞的約瑟所寫。文書中說因爲種種原故他在耶穌葬後的第三日偸偸地將

他的屍身遷葬於此。這個古物的發現，把基督教什麼耶穌復活升天的話都推翻了，於是歐洲文化起了大擾亂，一切罪惡殘暴都大大地增加了，直到後來發覺這古物是假的，大家纔復歸於正路。

這裏所述理想中的宗教的解體，沒有恐怖的現象。而以對他人之野蠻仇惡等衝動來代替。以前在基督的平等的愛裏，這些衝動是不大敢發洩的。但是即或基督的國存在這時候，非信徒不愛他的，他所不愛的，也站在這種團體之外。因此一種宗教，甚至它自命爲愛的宗教，對於那些不相信它的人們一定要歧視，一定不愛在根本上，無論什麼宗教對於自己的教徒總是愛護的；而對於不屬它的，則加以虐待殘忍。幾乎一切宗教都有所不免。但是在個人方面這話就很難說，我們不應當以此來責備一切信教的人；不過不信

教的不關心宗教的人在這上頭，從心理方面看來，則好多了。假使現代的宗教壓迫不如以前幾個世紀那般凶暴，殘毒，我們亦不得以爲是人類的性情柔和下來了。其原因不過爲宗教感情及其附帶的「里比朶」的牽制降低罷了。設另有一個羣的結合來替代宗教——例如社會主義的結合——則當日宗教戰爭那種不相容忍情形同樣地可以發生；假若科學的見解可以分立而成羣，也能有同樣的結果。

六　其他問題及硏究的方向

以上我們曾硏究了兩種非自然的羣，並見到這羣是因兩種情緒的牽制而團結的。其一爲領袖的牽制，一爲同夥彼此的牽制。前者似較後者更爲強烈。

然而此外在羣的組合上可注意之點尙多。我們固然知道，徒恃多數的集合，若無上述種種情緒的牽制，不足以言羣；但我們亦須明瞭，人們一旦集合在一處，卽有成功心理的羣的傾向。所以我們也應該硏究各種忽起的羣，而考察它們的起原和解散。我們更應硏究有領袖的羣與無領袖的羣之區別。我們應注意的是有領袖的羣是否格外完全些更近原始的，而在無領袖

的羣，一種主義，一個理想是否就可以替代領袖的地位，一個共同的趨勢，或大多數人的願望，是否可以替代它。這種抽象的事物我們又可名之曰副領袖，這觀念與領袖的關係可以引起種種的興趣。領袖或代領袖的觀念也可說是逆己的；仇惡某人或某機關，也可使人團結而激起同樣的情緒的牽制。因此一個羣是否必需要有領袖，卻是一個問題——當然夾雜著許多別的問題。

前人論羣衆心理的文章多少都曾討論到這些問題，我們現在研究羣的組成的基本心理問題時候，可以不必去管它們。我們所亟於要知道的是怎樣可以直接證明「里比朵」牽制是所以成羣之特點。

讓我們來看看通常人們彼此發生關係之情緒的性質。照叔本華的著

名的比喻說冷凍中的箭豬是不能與同夥太親近了的。（註三）

心理分析證明兩個人間無論是發生了什麽親密的感情，——夫婦，朋友，父母與子女——有時也會感到不滿意對方面，這感覺非極力抑制是不能除去的。至於通常對於共事的友好以及上司們，其怨言誹謗，則更難遏禁。在更大的團體中亦復如是。兩家聯婚，張家總好說李家短，李家總覺比張家強。比鄰村鎮，難免互相仇讎，總是看人不起。鄰近種族，自覺較人爲高；南方日耳曼不容北方日耳曼，英吉利人邈視蘇格蘭人，西班牙看不起葡萄牙。因嫌隙而轉入憎惡，實不足爲奇，法人之於德人，亞利安之於西賣，白種之於黑奴，總是隔隔不入。

對於常愛的人而又發生這種敵意，我們稱之爲感情的兩用式；而以利

害衝突解釋之。對他人心懷憎惡，我們認爲自愛，自戀（narcissism）的表現。自愛卽所以自尊，凡有妨害於他自己的發展的，皆思革除之。我們不知這種感覺因何而起，但由是人類而生憎惡，欺侮之心，則毫無疑義。

成羣以後這種不相容忍的情感則暫時或永遠地消逝了。成羣的時候，大家都一致行動，不再論短說長，而置身於同等的地位，不知道憎惡他人。從理論上講起來，自戀之受這種限制，非與他人發生「里比朵」的牽制不爲功。愛自己祇一件東西敵得他過——就是愛他人，愛物。有人要問，專顧自身的社會，不用「里比朵」，難道就不能容忍他人。不過回答是在這種情形之下，其對於自戀的限制僅是暫時的罷了，這不過是因他人與之同工而賦之以利益，故能容忍片刻。同工既久，「里比朵」的牽制卽會發生。人們社交關

係之發生一如心理分析所研究的個人「里比朵」的發展。「里比朵」繫於重大需要的滿足，以凡與這滿足作用有關係的人爲其首要的目的物。人類全體或個人方面，惟有愛能使自我主義而變爲利他主義。此可證之於對女人的性愛或提高了的同性戀，能以犧牲一切。

假若自戀不因其他情景而受限制，可見羣之所以結合，必依賴一種新的「里比朵」的牽制。

我們現在要注重羣中這些牽制的性質究竟是怎樣。據心理分析學研究神經病者之結果看來，幾乎唯一注重之點是與目的物聯合的牽制，卽愛的本能之欲達到性的滿足。在一個羣中顯然是不見有這種問題。此間的愛的本能已放棄了原來的目的，而其強烈的能力卻不曾失去。我們從通常的

性現象卽可見到有些放棄了性的目的。我們已經談過在戀愛中如何失去自我。我們還要詳細討論在愛中的現象，以期發見可以解羣的牽制的情景，我們願意知道性生活中這些情景是否爲與他人發生關係之唯一的牽制，或尚有其他機能在。由心理分析學所見到的看來，實在尚有他種機能，所謂「類化現象」者卽是，惟不容易解說，討論到這上頭，我們祇得將羣衆心理暫時擱在一邊。

註三：「一個冬天有一羣箭豬擠在一處，彼此可以溫暖一些，免得凍死了。但是一會兒彼此又覺得豪箭刺得不舒服，於是就分散了。冷起來了又聚攏去，刺得痛時又分散。一聚一散弄了許久，一直等到彼此間相隔得剛剛合式。」(Parerga und Paralipomena, II. Teil, xxxI. Gleichnisse und Parabeln)

七　類化現象

類化現象者（identification）在心理分析學裏卽指人類情緒牽制的最早的表出。它與戀母慾（Oedipus complex）的前段歷史有極大的關係。一個稚小的男孩子對於他的父親非常注意；他很想長得和他父親一個樣子，處處都可以代表他。他簡直在拿他父親當作他的模型。他這樣地動作並非是表示女性（對一般人也不表示女性，）而正是表示男性。這種動作實很適合於戀母慾，且爲之開一先導。

正當這孩子對他父親類化的時候，或稍晚，他對於他的母親又發生一種另樣的心情，卽示慾戀。由是他有了兩種不同的心理牽制：對其母則慾戀，

對父則類化。在一個時期，這兩種牽制同進行而各不相干。後來因精神生活之聯絡，於是這兩者亦就打成了一片；而通常之戀母慾油然而生。這孩子現在厭惡他的父親了，因父親有些阻間他與母親的親切。現在對父親的類化加上了一些仇意，卽其父親對於母親的地位也想取而代之。類化本來是兩用式的，旣可以思人存，亦可以思人亡。其行動正如「里比朶」發育的一方面，我們所久欲的，所寶貴的東西，恆欲喫下肚去，令它與我們化而爲一，殊不知那東西因此也就消逝了。我們知道食人的民族還是抱著這種觀念，他們深愛他們的犧牲者，卻偏好喫他們所愛的人。

與父親的類化也許就沒有後話。也許戀母慾顚倒了而拿他父親當作一個女性，直接在父親方面尋求性的滿足，這樣，則以前的類化是爲以父親

為對象的前鋒。以上所述，在幼女方面亦是一樣。

與父親類化，及以父親為對象，這兩者的區別，可以用一句話來說清楚。前者是要「變作」他的父親，後者是要「擁有」他的父親。即這牽制是在自我（ego）之主或在自我之物。前者可以任何人作性的對象。這種區別極不易用超心理的話來說明。我們僅見到類化是要以自我模倣那選作典型的人。

我們不要以神經病的類化拿來混為一說。例如有一個女孩子漸漸地染上了她的母親的毛病——乾咳。其所以致此，不限於某一種方式。也許是由戀父慾而與母類化；如是則與母對敵，而欲奪取她的地位，而以其父為愛的目的。「你要作你的母親，現在你居然作到了——祇要你肯喫這苦。」這

是「偈斯地利亞」病症構成的整個方式。在另一方面，她的病症也許和她所愛的那人一樣——（例如 Bruchstück einer Hysterieanalyse 中的 Dora 學她父親咳嗽）那末，我們祇好說這是以類化替代對象選擇，或曰對象選擇回歸於類化。據說類化爲情緒牽制的最原始的形式；往往，病症之構成，即情慾有所抑制，而非意識佔優勢，則目的選擇即可一變而爲類化——即自我顯示對象的特徵。以這種類化，此自我有時倣效其不愛的人，有時倣效其所愛的人。而尤堪注意的是這種類化僅止限於局部的，僅取其人某一特點而倣效之。

病症之構成，尚有第三種極常見而且很重要的方式，其與被模倣的人毫無目的的關係。例如女學生寄宿舍裏有一個女孩子與外邊某人有情，但

是又不容易親近，有一天接有這人來的一封信，她於是激成了「偈斯地里亞」的癇症；她有些同住的朋友知道了這一回事，於是也都得下了這個癇病，我們說這是由精神傳染而得的。她們之所以要這樣類化，係因她們想自己也可達那女孩子的地位。她們都想有情人，不過因爲這是祕密行爲，是罪過，所以也與她受同樣的苦痛。她們並非是憐憫人而願共受苦痛呢。反之，倒是因類化而生同情，這種傳染或模倣在以前不大同情的人方面更易發見。一個自我在他一個自我身上看出相同之點——如我們這例子中的同樣的情緒的準備；類化卽在這一點上構成，因爲有病原的勢力，通通歸到他們中間之某一個自我所發生的病症上頭。病症的類化乃得成爲兩個被壓迫的自我的同點。

以上我們述說三種方式，茲約言之於次。第一，類化爲與對象間的情緒牽制的基本形式；第二，因被壓制，類化乃出而替代「里比朵」的目的牽制，即以目的物返歸於自我；第三，因感覺到與他人有相同之點，故思類化，但此人不必爲性木能的對象。此相同之點愈重要，則此局部的類化愈堅固，由是而成爲一種新的牽制。

我們已經說明羣衆中分子的互相牽制即爲此種的類化，由於彼此間有一重要的共同的情緒特點；我們也許要懷疑這共同的特點即是與領袖的牽制。另一個懷疑告訴我們，我們對於解類化的問題還差得很遠。我們此處僅止說到類化的直接情緒功效，而它在理智生活方面的重要，祇好暫付缺如。

心理分析學對於精神病的其他問題，自是不遺餘力地研討，而亦能在其中爲我們發現類化的現象。茲特詳述兩案，以供我們來研究。

男子的同性戀大多起於下述的原因。一個少年男子不常是恆久地堅持地對他的母親抱著戀母慾的心思。到了青春期的末尾，他要以他種性的對象來更替他的母親。這事不期是這般地轉過來的：這少年並不放棄他的母親，但變而與她類化；他將他自己變成她，而要另外尋找一個對象來替代他的自我，他可以賦與那個自我以愛護，正如他所感覺他母親的一般。這是一個通常的作用，一個人願意這樣辦就可以辦到，用不著假設什麼有機的內力及更替的動機來解釋。由此可見類化範圍之廣大；它可以改變自我的一個重大的形勢——性的特點——變之爲其原先的對象。在這種作用中，

對象的本身被屏棄了，或僅存在非意識中與本問題沒有關係了。由此看來，放棄對象，而類化以代之，納對象而返之於自我，此種現象並不爲奇了。這種作用有時可從幼年兒童上直接看出來。前不久出版了一本 Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse，內中就有一段這樣的觀察。一個孩子因爲失了一隻小貓宣稱現在他自己就是那小貓，因此兩手兩脚在地上爬，不肯在卓子上喫飯……。

另一個更返對象的事案是由分析憂鬱症而得的。憂鬱病乃因失戀或愛之對象死亡而起。這病的徵象最顯的是精神頹喪，深自譴責。分析起來，這些譴責貶抑原本是要施之於某對象，今自我乃轉而報復之。正如我在別處所說的，是爲對象的影子返照在自我身上。此處的對象的更替異常明顯。

而這些憂鬱症尙有他種現象可以昭示我們，與我們以後的討論極關重要。它們昭示自我之分裂，自我破作兩半，此一半向他一半報復。此後一半卽更替且存有其失去的對象者。而此施行殘暴之一半亦知我們所不知者。蓋卽那維持良心的——自我的裁判力（Instanz）——它在平時尙且對於自我抱一種裁判的態度，雖則不如這般嚴厲，這般偏袒。以我們曾經設想這些裁判力在自我中發展出來，而與自我的其他部分分離，且與之互相衝突。我們名之曰「理想的自我」（ego ideal），自其功能上觀之，則又可名之曰自省，道德的良心，夢幻的監督，抑制的主宰。我們也說過他是兒童的自我所以自滿的基本自戀之苗裔，因爲環境的變遷，自我漸次不應付環境的要求；因是一個人不能滿意他的自我時，也許能滿意從那自我所分裂出來

的理想的自我。由此觀察起來，這能力的分解是顯然的，而因爲超然的勢力——最大是父母——顯其根原。這理想的自我與現實的自我相去的遠近乃因人而異，有些人的遠近與兒童的差不多。

我們在以這些材料來解釋羣衆的「里比朶」的組織之前，我們還要看一看他種對象與自我間的相互關係。

八　戀愛及催眠

文字雖然是經過了許多變遷更易，多少仍然是能代表實際的事物。它以「愛」這個字指許多種的情緒的牽制，這些牽制從學理上看起來，我們也都將它們歸之於愛；然而究竟這愛是否眞切確實的愛，我們不難由經驗上來發見它的眞理。

有一種愛無非是性本能之尋找目的物而要求性的發洩，這目的一達到，就算完了，此卽通常所謂肉慾的愛。但我們知道「里比朵」的情勢不是如此簡單。已經消逝了的這種需要何時再起可以算得出來，這再起的傾向自是保持與性的對象不斷關係的主要動機，故在沒有熱情的期間仍然愛它。

此外，人類色情生活中，還有一事可以注意。人類在五歲左右，則以其父母之一，爲其愛的對象，凡他的性本能所要求的，皆在這對象上發洩。到後來抑制令他放棄許多小時的性目的，他與父母的關係乃大加改變。這孩子仍與父母有牽制，但其本能之目的已受錮禁（zielgehemmte）。從此以後其對於愛的對象，僅表示温柔罷了。據說其早先的肉慾的傾向多少尚存於非意識中，故原來的潮流之大體仍然進行。

到了青春期，另有一種新而且強的趨勢起來，而賦有直接的性的目的。有些人，其肉慾的潮流仍與温柔的情態互相隔別。這種情境可見之於文學作品內。一個男子對於女子表示熱烈的情感，同時他又非常敬仰她們，因而不敢起性慾的心思，他的性慾祇好在別的女子上面去發洩，雖則那些女子，

他並不愛，毫不關心，甚且藐視。但是往往，到了青春期，其非肉慾的愛，（天堂的愛）與肉慾的愛，（地上的愛）漸次化合，且其與性的對象的關係亦有錮禁的本能與放任的本能互相參雜的色彩。愛之深淺，與其肉慾相對照，恆以温柔之多寡為準則。

與本問題有關係，尚有性的過度的重視現象，可以令我們注意——即被愛的人不大受愛者的責論，凡其特點皆比不愛者的高尚，甚至於其未被愛以前也高尚。假若肉慾的趨勢被壓抑了或擱開了，後來若復歸於肉慾之道，那末，一定要歸功於其精神的美點，殊不知，在實際上，這些美點皆由其肉慾的迷戀而產生。

這種錯誤的品評謂之理想化（idealisation）。我們見到我們是在拿

對象當作我們的自我看待，於是我們當戀愛的時候，有一些自戀的「里比朵」流到了目的物上面。更顯的是有些愛之選擇簡直是選那對象以替代我們所不能達到的理想的自我。我們愛這對象因爲它的完美正是我們的自我所追求的，現在以之寄諸他人，實則仍是滿足我們的自戀慾。

假若性的過度重視及愛情再往前增加，則上述的解釋更加清楚。直接的性發洩可以完全地免去，有許多熱情的青年男子的確能夠如此；自我愈加恭謹，愈加眞潔，而對象愈加提高，愈加珍貴，直至它完全得著自我的自戀，自我的犧牲是當然的結果。這可以叫做對象吞併了自我。謙遜，自殘，限制自戀等特點都顯示出來了；有時格外強烈，因爲沒有肉慾，這些特點非常重要。

這種現象在不幸的戀愛不能發洩的戀愛尤易發生；因爲每次性的滿

足卽減少一部分性的過度重視。一方納自我於對象，於是此提高了的對象不復能與抽象理想彼此區別，同時一方建設理想的自我的功能就完全停止了。自己評判的力量沉寂了，從此凡是對象所行的所要求的都是對的。凡是爲對象所作的皆與良心無涉；於是一往直前，不論是否殘刻，惟愛之命是從。這種情形，綜合起來說，卽是：對象已取得理想的自我的地位。

至此類化與迷戀的區別可以看得出來了。前者是納對象而歸之於自我，是於己有益，Ferenczi 謂之以對象「反射」於自身。後者是納自我而歸之於對象，而賦對象以自身極重要的成分，是於己有損，仔細考慮一下，似乎這樣說有些互相抵觸，但其實並不然。在經濟上，固無所謂損益；在極端的戀愛也可解釋說是以對象反射於自我呢。另外一個區別恐能把這件事說得

更清楚一點。在類化中，對象失去了，或放棄了；然後再建之於自我，而自我僅依失去了的對象之模型；發出局部的變更。但是在迷戀中對象依然存在，且因自我而提高。但是這裏仍是有困難。類化是否必須預先放棄對象？對象存在的時候，可否類化？在討論這個精細的問題之前，另外有一個問題頗能探著這事的要點，「對象所取得的地位是自我還是理想的自我。」

戀愛與催眠非常相似。那謙卑的服從，那和順委婉，那不知評斷，對於催眠者與對於愛的對象物恰巧是一樣。自己的主動力完全去了；催眠者之奪得了理想的自我的地位，那是無可懷疑的，不過件件在催眠中越加清楚強烈罷了。所以與其以戀愛來解釋催眠，無寧以催眠去解釋戀愛。催眠者是唯一的對象，除他以外，不再注意他人。自我對於催眠者的要求所感到的就像

是做夢似的。這個事實令我們想到以前有一點我們缺著未說，即理想的自我有檢察事物的眞實之功能。催眠中完全沒發洩性慾的傾向足示這現象的極端純潔。催眠的關係是迷戀者的獻心，但不求性的發洩；但在戀愛現象中性的發洩雖可以暫時撇開，將來時機到了，終久還可以出現。

另一方面，我們也可說催眠的關係是兩個人的羣之組織（假如這話可以這樣說。）我們不好拿催眠來比擬羣之構成，因爲催眠即是羣。不過催眠替我們從羣的複雜的關係裏，格外將個人對領袖的行爲特示出來。催眠與羣之構成之不同者在於人數之限制，正如催眠與戀愛之不同者在於直接的性的趨向之無有。據此，則催眠所處的地位，正在成羣與戀愛之間。

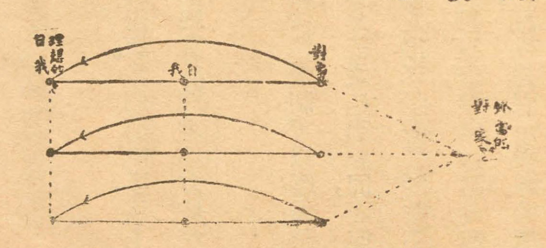
正是那目的受了錮禁的性趨勢纔能使人類牢不可破地彼此牽制。因

爲他們不能得著完全的滿足，而那目的未受錮禁的性趨勢，每經過一次達到目的，其精力即受一次大損失。所以肉慾的愛之命運是一旦滿足了一旦即消逝；若要保持得長久，必須一起首就要參雜些純粹的温柔的成分——即目的受了錮禁的性趨勢——或者，其本身完全變成後者。

假若催眠除了我們所知其與無直接的性趨勢的戀愛相同的狀態外，而不表示出其他不可解的現象，它即能一直地替我們解決羣衆的「里比朶」這個奥祕。可是還有許多地方我們得承認尚不可解釋，尚是神祕。催眠有一種使人癱瘓能力的。這種能力之產生，及其與睡眠的關係頗不易明嘹催眠者的命令有人可以聽從，有人全不聽從，證明有些地方我們尚不了解，或許這就是催眠的「里比朶」之所以純潔的原因。更可注意的是，別的事

儘可以服從，被催眠過去的人，與其道德良心違背的，仍是要表示反抗。這也許是照平常施催眠術一樣被催眠者總有些知道這不過是一種遊戲，一種假的生活之出現罷了。

根據以上所說；我們要替羣衆的「里比朵」的成分下一個結論，所謂羣衆者即我們以上所述有一個領袖，而尚未有極好的「組織」以獲得個人的特點之羣衆。這種基本的羣衆是多數個人以同樣的對象來替代他們的理想的自我，因而彼此以其自我互相類化。這種關係可以下列圖案表明之：



九　羣本能

我們不要以爲有了這個方案，就算解決了羣的問題。我們別忘了，以上我們所談的，不過是把這問題推到催眠上罷了，但催眠又有許多地方是我們所不明瞭的。我們故不得不再往前討論下去。

我們可以說，我們所見到的羣中的那種強烈的情緒牽制可以解釋羣特性之一——羣的分子缺乏獨立性和自動力，各個分子之反動相同，而使羣中個人皆降於同一的地位。但是我們統觀大局，羣之顯示於我們的並不僅拘於此。他如智慧之降低，情緒之不受約束，不能委婉延宕，情緒盡量地發洩不稍含蓄，這些狀態以及其他特點，如黎朋所述的，顯然是表示精神的活

動回返較早的時代，一如野蠻人或兒童。這種回歸現象是普通的羣的一個極重要的特點。不過據說有組織的或非自然的羣大體能夠避免一些。

因此我們就覺到這種狀態好像是個人的情緒和智慧不能單獨地進行，必得等到同夥的慫恿，方能實現。我們也想到，這種依賴的現象究竟有多少是常態人類社會構造所有的，其中個人的原動力，個人的勇氣是何等地缺乏，各個人是怎樣地爲羣衆心意的態度如種族的特性，階級的偏見，民意……所左右。不惟領袖可以暗示，羣衆彼此亦可暗示，所以暗示的勢力愈加神秘了；我們一定要自責，因爲以前太重視了領袖的暗示，而太不注意分子相互的暗示。

說了這一段抱賺的話之後我們要聽另外一個人來說話，他答應用較

簡單一些的理由來替我們解釋。這人就是雀特耳（Trotter）。他在一本很有思想的書 Instincts of the Herd in Peace and War 內，說到羣本能。惟自歐戰以後，此書頗受人攻擊。

雀特耳將羣的精神現象統歸之於一種羣本能（好羣性）。這本能是人類及一種動物所天生就有的。拿生物學的眼光看來，這好羣性，卽與細胞複生作用相似，而亦卽此作用的繼續。若以「里比朵」學理說來，則此卽「里比朵」的表現，同類的生物皆欲聚其「里比朵」而成爲更大的單位。個人獨在的時候，卽感覺到「不完全。」與羣作對，卽是要脫離此羣，故決不敢出此。而羣凡遇著新的，異常的東西卽思避去。羣本能是極基本的，是「不能再剖解的。」

雀特耳謂人類有四大基本的本能，即自衞的本能，營養的本能，性的本能，及羣的本能。而羣的本能實與其他三者處相反的地位。罪過的感情，責任的感情是好羣的動物所特殊地賦有的。雀特耳以爲心理分析學中所謂自我的抑制能力，也是出之於羣本能，心理分析治療中醫生所遇的抵抗，據說也出於同樣的來源。語言之所以能互相了解，也是因爲有羣本能，亦因此而各個人彼此類化。

黎朋所研究的大半是暫時的羣，墨獨孤的是安定的結合，雀特耳則特別注意人類通常的集聚，而與以心理的解釋。雀特耳無需再迴溯羣本能的根源，因爲他以爲羣本能是基本的，是不可再分析的。據他所說 Boris Sidis 曾分析羣本能而歸之於暗示，他說這是多事；這種解釋是不中用的，我以爲

反過來說，暗示出源於羣本能，恐怕還近情理一些。

雀特耳的議論，雖然比別人高明一些，但是他很受攻擊之一點是太不注意羣衆中領袖的地位而我們與他正相反，因我們覺得要是不注意羣的領袖，要想了解這羣的性質簡直是不可能的。談到羣本能，羣的領袖就沒有地位了；然則領袖就不過是偶爾跑到羣裏來的罷了；據此，更無從而知可以需事上帝；羊羣也就不必要有牧人了。除開這一點以外，雀特耳的議論，在心理學上還可以受攻擊；這羣本能來必是像其他本能，如性本能，自衞本能，那般地不可分解。

要追溯羣本能的根源自然不是一件容易的事。幼小兒童獨在時之恐懼，雀特耳說是羣本能的表現，我們這裏另有一種解釋。兒童的恐懼與母親

有關係，後來與其他熟悉的人也有關係，是一種未滿足的願欲的表出，兒童因為對於這願欲無法處置，祗好發而為恐懼。兒童獨在而恐懼，並不能因見突如其來的「羣的分子」而消止，反因此「不相識者」之來而生恐懼。因此兒童中並不見有羣的本能，或羣的感情。不過在兒童對於父母的關係中，卻可發見與其類似的東西。而不過是原本的嫉妬的反動。大一點的孩子往往嫉妬他的弟妹，使他們與父母離間，剝奪他們的權利；然而在事實上他辦不到這一層，因為父母一般地看待他們，所以結果不惟不仇嫉，反而與他們同情而類化。因此在兒童隊裏纔出一種羣的感情，而發揚於學校。這種反動的第一個要求是平等待遇。我們看得淸淸楚地這要求在學校中完全是公開的。這意思就是自己既然不能獨受寵愛，所以也得抵制他人去獨享。這種

以羣的感情來替代嫉妬的形勢，若是在別的環境中見到，自難持爲定論。但是還有許多佐證呢。比如有一個大音樂家，在一處演奏，被一羣婦女包圍了，因爲個個都愛慕他，論理他們應該彼此嫉妬；不過當著許多人的面前，明知愛的目的是達不到的，所以衹得放棄，不但不彼此打架，反而大家結爲一體，共同地來頌揚這個英雄，能夠與他握一握手也就滿足了。原來是仇敵，因爲共同愛一個對象而彼此類化。一個情境若是能發生多數的結果，其終於發生的那一個，必定多少含有一些滿足，而更多滿足的結果之所以不發生者，必是生活的環境爲之阻礙。

後來社會中的「羣的精神」Gemeingeist, esprit de corps 等等，實不愧其出源於嫉妬。誰都不許占先，大家都得一樣，大家所得的如要一樣，所

謂社會的平等就是自己願意放棄許多東西，所以別人也可以不要，除了大家都可以得的，其他不許多要。這種平等之要求即是社會的良心或責任的感覺的根源。心理分析學昭示於我們，凡是長楊梅瘡的人都怕傳染他人，這是料想不到的，但是事實如此，亦可以佐證我以上所說的。這些可憐蟲之所以怕傳染與他人者，正是其非意識之想遍傳他人的大反動。因爲憑什麼他們自己受這苦，別人卻不受？同樣的理由「所羅門的審判」一個小故事中，也可見到。假若這一個婦人的兒子死了，那一個婦人的也不能活著。那冒充的就從此查出來了。

據此，則社會的感情，乃基於原本爲仇嫉的感情之轉變爲相反的彩色而彼此類化。就我到如今所能見到的，這轉變之成必需羣中的分子與羣外

有一個共同的溫柔的牽制。我不自誇關於類化已經完全談得透澈了，不過爲我們目前的用處，我們看準了這一點——類化必定要求永久的平等。我們討論兩個非自然的羣的時候已經點出所有一切分子必須被一個人——領袖——同等地愛護。我們不可忘了，所謂平等，乃分子彼此平等，不是領袖也平等。分子要求彼此平等，但亦要求有一個人來統帶同等的人多，而高越於他們的祇有一個，凡能存在的羣，莫不如此。那末，讓我們來大膽地修改雀特耳的話人類是羣的動物（herd）爲有領袖的羣的動物（horde）。

十　羣衆與原始家族 (Primal Horde)

一九一二年，我曾拿達爾文的一個臆說加以發揮，謂人類社會最原始的形式，是一個強而有力的男子統帶下的家族。我並說這種形式是人類歷史上不可磨滅的痕跡；後來圖騰主義(Totemism 譯者按即草昧民族之奉一獸像，以爲一族之主)與宗教，道德，社會組織因而萌芽，以暴力殺戮其族長，乃一變父治的家族而爲弟兄的社會。誠然，這不過是一個設想，正如考古家藉之以闡明前史時代之祕密一樣，——就是某公平批評家 (Kroeger) 所謂的「莫須有的故事」(Just So Story)，不過我想若再能爲這設想加些佐證，豈不更有意思。

現時的羣衆也是一個有大力的人統帶一羣類似的人衆，這形式宛與原始家族相去不遠。根據我們以前所討論的，羣衆心理的特點是：個人意識的人格衰落，大家的思想及感情集中於一點，情緒及非意識的精神生活占優勢，意見之急於施行……無一點不與原始的精神生活相符合，卽原始家族的精神生活。

在我們看來，羣衆簡直就是原始家族的再起。好像是各人心裏都潛伏著原始的人性，一到聚而成羣，變成的原始家族。祇要人類有個成羣結黨的習性，我們便可看出人心中有原始家族遺性之存在。歸根結蒂地說羣衆心理是最古的人類心理；我們所別立爲個人心理者，固欲不涉及羣衆，而實出源於這最古的羣衆心理，所以至今尚無完全的個人心理。將來我們也許是

要詳細地說明這個分離。

仔細想想，我們知道這話有什麼地方不確。個人心理也可以說與羣衆心理一樣的相左，因爲一起首本來就有兩種心理，有羣的各分子的心理，有父親，酋長，領袖的心理。羣的分子也如今日的羣衆一樣，受這種種的牽制，而原始家族的父親則不受其限制。他的智慧的動作是強幹的，獨立的，甚至於單行的，他的意志不需他人的慫恿。他那種強固使我們想到他的自我必定沒有多少「里比朵」的牽制；他除了自己不再愛別人，他卽使愛別人也不過是爲他自己的好處。他的自我之施與對象的僅限於極端必需的以內。

他在人類有史之初，卽是尼采所希望將來能有的「超人。」直到如今羣的分子尙且夢想他們是被領袖公道地平等地看待；但是領袖用不著愛

別人，他不惟愛自己，而自信，自立。我們知愛人卽防止自戀，從此我們可以看到愛是文明的一個因子。

原始家族的父親尙處世人的地位，因他死後，人纔奉他爲神。他死後，他的地位要另有人來替代；多半是他的最小的兒子來替代，這小兒子在取得他父親的地位以前，與他人一般地是羣中的分子。故此一定要有變羣衆心理的個人心理的可能；那末，在什麽情境之下，這種更變是最容易的呢？正如蜜蜂在必要的時候，須得變一個幼蟲爲蜂王而不變它爲工蜂。你祇能想到一個可能：原始父親曾防禁他的兒子們滿足他們的直接的性傾向；他强迫他們眞潔，他們的性傾向之性的目的旣被錮禁，結果使他們與他自己發生情緒的牽制，或彼此發生牽制。我們可以說他强迫他們抱羣衆心理。他的性

嫉妬和不容忍促成了羣衆心理。

他的後繼承者既奪得他的地位，性滿足隨亦入可能之境，於是漸脫羣衆心理。注「里比朵」於女人，無所阻延而得滿足，其性的傾向的目的不復發生錮禁，於是他的自戀也得達其最高度。於附言中我們再討論戀愛與品格造成的關係。

一個非自然的羣，怎樣能團結，與原始家族如何組織，很可對照。我們已經見到軍隊及教會乃因大家都夢想著領袖是一體地愛護他們，故能團結。這種情形，無非是原始家族的重現；在原始家族裏，所有的兒子皆相信父親是同樣地威逼他們，故能一體地懼怕他。這種共同負責的現象，已爲以後「圖騰」社會開先導。一個家族之所以爲一個自然結合，就因大家以爲父親

的愛是普及全家的。

但是我們原希望羣衆較以上所述的更似原始家族。它應當更使我們了解在羣中那神秘的催眠性及暗示性是什麽道理。我想它也能解釋這一點。催眠是有些古怪，但這古怪之點卻是表明一個被抑制的現象。我們且看催眠是如何施行的。催眠者確信他對於被催眠的人有一種神奇的能力，能以剝奪被催眠者的意志。這神奇的能力，通常稱之爲動物的磁石性，正如原始人類所感覺由酋長或帝王所流露出來的禁忌(taboo)，碰著就有危險。催眠者卽有這能力；他如何地行使出來呢？他令被催眠者注視他的眼睛；催眠的三昧，卽在於注視。在原始人類的眼目中惟有酋長的樣子是危險的，是不可當的，正如世人之畏神格一樣。摩西當日作耶和華及以色列人的中間

人，因爲百姓受不住上帝的榮光；他從上帝面前回來的時候，他的臉上也發光，上帝的威靈有些傳到他身上了，原始人類的中間人也是這樣。

誠然，也有別的法子可以催眠，例如令被催者注視一個光亮的東西，或聽一單調的聲音。這些方法有時令人拿生理的學理來強解。其實這些方法也不過是將意識移開而釘住在一個地方。這個形勢仍然等於催眠者對被催者說：「你僅僅與我相通，別管世上其他事體。」在手續上催眠者當然不說這話，若說了，反倒會令被催者由非意識的態度回歸於意識的境地。催眠最好避被催者知覺他自己的行動，最好是能叫他完全不關心現世的事體。但是同時被催者不自覺地注意著催眠者，而與他心靈相通。這種間接的催眠法，正如平常說笑話的方法一樣，可以阻止一些精神的活動，不擾亂其非意識，

結果，仍與用注視，按摩等直接的方法催眠一般。

Ferenczi 的發明誠然不錯，催眠者命令被催者睡去的時候，他乃取得被催者之父母的地位。Ferenczi 以爲有兩種催眠：一種是以巧言動之，以甘言悅之，乃是倣效母親；一種是恐嚇，乃是倣效父親。催眠中的睡去沒有別的意思，無非是叫被催者勿理別事而專心致志於施術者。這一點是得了被催者的同意了；這不理別事即是睡眠的特點，催眠狀態之與睡眠相似亦即基於此點。

催眠者用這些手術，覺醒了被催者一些已經廢弛了的遺傳性，即畏懼父親之心。其所以服從父母者因此。對於這崇高的威嚴的人格祇有取被虐的（masochistic）態度，一切意志都屈服在他脚下——與他同在的時候，

「見了他的面,」就發生驚恐原始家族中的族人對於族長也是這種關係。據我們經驗看來,人們之願否使這古舊的形式重現,尙各有不同。有時覺得催眠不過是一種玩藝,所以若是將他的意志過於壓迫,他也許可以不服從的。

羣衆的奇異及迫脅之特點,如暗示現象所示,故亦可以回溯於原始家族。羣衆的領袖卽畏嚴的族長;羣衆也願意受強力的管理;羣衆服從權勢:正如黎朋所說:羣衆如餓如渴地服從。原始的族長亦卽羣衆的理想,處理想的自我的地位以管理自我。催眠是兩個人的羣:暗示的定義仍爲:一種信仰不基於知覺及理智而基於情慾的牽制。

十一　自我的區別程

我們試一觀察今日個人的生活，而一一與前人對於羣衆心理的發明相對照，則知道是何等地複雜，幾至無法可以描寫。一個人是許許多多的羣的分子，他的類他牽制是多方面的，他的理想的自我是模倣著許多模型而造成的。一個人在許多羣衆的心意上都占一份——種族，階級，信仰，國籍……——而且，他又可以超過這一切，另有他的獨立性。安定的，恆久的羣不如黎朋所描寫的那些短期的羣那樣顯著。正是那些擾嚷短促的羣，纔是能夠叫人完全地失去個性，雖則失去的時間不長。

這種個性的消失，乃個人放棄了自己的理想的自我，而代之以羣的理

想，那理想以領袖爲代表。我們須知此種更替不能人人一般。有許多人的自我與理想的自我原本相去不遠，兩者甚相融洽；自我的卑賤自滿仍然存在。選擇領袖時便因此而較易。他們所要求的領袖，祇要比他們稍好一些，能力大一些，「里比朶」自由一些的人就行了；要是沒有上述的情形祇怕他夠不上資格。既經有了這樣的一部分分子，其他的分子雖然自我與理想的自我相去甚遠，也就受了他們的暗示，而與他們類化。

我們明白我們對於羣衆的「里比朶」的構造所能解釋的是自我與理想自我的區別及使這些區別可能的雙重牽制——類化及以對象更替理想的自我。這種自我的區別程度（stufe）之假定，爲分析自我的初步，在心理學上漸漸有了根據。我在Zur Einführung des Narzissmus一文內

曾用種種的病理證據來說明這種隔別，我們若再把精神病的心理透澈地研究一下，恐怕發明的更要多。我們且想一想自我現在因一個對象與其理想的自我的關係是怎樣，對象與自我的關係又怎樣；我們從研究神經病見到的，恐怕要在此重見。

精神多一層區別，精神在工作上卽多一層困難，而增一番擾亂，甚且因之而衰頹，故生疾病。據此，我們出母腹，卽是第一步放棄絕對的自戀而至於覺察外界，開始發見對象。然我們不能與新的世界相處過久，所以到睡著了的時候，往往又回到我們以前的狀態。不過這很受外界的影響，這僅僅是日夜的更替，暫時撤消了許多外界的刺激。第二個例子是關於病理的，但不受這些限制。在我們發育的途程中，我們的精神不期地分成了一個有聯絡的

自我和一個非意識的，被壓迫的部分，這一部分不存在流動的精神中；然而這個新形勢是常要受攻擊的。在睡夢中及患著神經病，這被屏棄的部分就要敲門進來，雖則有許多的阻力擋駕，即在我們醒的健康生活裏，我們也用種種的巧法讓那些被壓迫的精神分子活動起來以取快樂。滑稽，「幽默」以至一切引人發笑的都是爲著這個原因而成立。以上所舉諸例，別人也許看作無關緊要，但我卻以爲可以說明這個自我的區別的問題。

從此看來，自我與理想的自我不能分離太久，偶爾間必有會合的時候。自我無論是受什麼限制，有一天必可暫時違抗，無論是放棄了什麼權利，有一天必可收回。我們守節慶的制度，是這個現象的好證據。節慶的起源不過是法律許可過度的娛樂，因爲可以發洩，所以每逢節慶便有歡樂的空氣。羅

馬的「撒特恩節，」我們近代的「狂歡節，」正與原始人類的節氣的形勢相類似，肆淫無度，不復遵守一切聖律。理想的自我就是限制自我的，所以一旦屏棄理想，即等於自我過節，自我乃無所不爲，惟饜滿是從。

自我能符合於理想的自我的時候，則覺得是一個勝利。自我與理想的自我爭戰的時候，即覺得是一個罪惡，也覺得下賤。

平常很容易看到有許多人的情調的色彩是閃動的，時而憂鬱，時而高興。這種閃動的程度，也是人各不同，有的僅僅可以看出罷了，有的卻非常的顯著，由憂鬱症(melancholia)到狂喜症(mania)，叫這人的生活極不安定，非常痛苦。這種循環的神經病，似不出於外界的原因，而內心的現象也不能查得特殊之點。所以人們大多以爲這病不是心理的。以後我們還要說到類

似的精神病，很容易地找著它們的精神的內傷。

因此，情調的這種閃動，究竟是因何而起，倘沒有人明白，很難明白的是爲什麼憂鬱症怎麼可以替代狂喜症。因此我們在此處，可以用我以上所研究的來解釋——我們說這些病人的理想的自我，偶爾間降作了他們的自我，而以前這理想的自我卻是非常嚴格地待遇自我。

讓我們把已經明白了的說淸楚：根據我們分析自我所見到的，患狂喜症的，其自我與理想的自我打成了一片，那是毫無疑義的，所以這個人，便覺得勝利，覺得自滿，不自批評，一切禁忌都革除了，也不顧念他人，也不自責。患憂鬱症的時候，卽是倆個自我的爭戰；這雖不如前者明晰，但是很可能的。在這種爭鬬中理想高壓自我，於是感到下賤，感到無意思。現在的問題祇是我

們是尋求自我與理想的自我的關係之變遷的所以然呢，抑或要另找一個理由來解釋上述那個現象。

從憂鬱病變到狂喜症不是必然的形勢。有些簡單的憂鬱症沒有這種轉變。反而有些憂鬱病倒發源於狂喜。例如失戀，或是愛人死了，或是環境所迫不能從對象收回「里比朵」—這些精神憂鬱症，則是發源於狂喜症，這種循環可以屢次來復，正如是自發的一般。有時也許將對象放棄了，因爲它不值得愛戀。不過以前因類化已經將它化入自我以內，故此現在要受理想自我的嚴格的斥責。其所以責咎攻擊對象的，於是皆呈現而成憂鬱的自責。

這類的憂鬱症亦可轉而成爲狂喜症；這個轉變的可能是這病症的另一個特點。

因此我以爲論自發的或轉變的憂鬱，皆是自我革理想的自我的命。自發的憂鬱症可以說是理想自我過於嚴厲，而逼成革命。轉變的憂鬱是自我的犯上——例如邈視對象而自責。

十二　附言

這一篇討論，算是已經告一段落，但是附帶著有幾個問題，我們再提出來談談，恐怕也還很有意思。茲述之於下：

甲、自我與對象類化及以對象替代理想自我的區別，在我們以前所研究過的那兩個非自然的羣——軍隊及教會——中，就表顯得淸淸楚楚。一個兵顯然是以他的上司——軍隊的領袖爲他的理想，他卻與那些同級的類化，而與這些自我互相扶助，共享利益。假使他要與元帥類化，豈不是笑話麼。Wallensteins Lager 中那個兵笑謾他的排長就爲這個緣故：

Wei er räuspert und wei er spuckt,

Das habt ihr ihm glücklich abgeguckt!

（他咳嗽唾痰，都給你學來了。）

在天主教會中則不然。教友固應愛基督，而視他爲理想，而與其他教友彼此類化。但教會所要求於他的，還有過於此的。他也應與基督類化，而愛其他教友，正如基督愛他們一樣。因此教會團體所發生的「里比朵」的地位是要增加的。選擇對象同時要類化，類化也同時以之爲愛的對象。這種增加，自然是超過於羣的結構的。一個人很能夠做一個基督，但是要做到基督的地位，像他一樣地婆心濟世，談何容易。「救主」的靈魂的偉大，愛的廣博，那能與薄弱的世人同日而語。「里比朵」的加大，也許卽是基督教自誇已達到較進步的倫理階級之原因。

的。

乙、我們說過，在羣衆中，心理作用，從羣衆心理變到個人心理是可能的。

爲這一點，讓我們再回到原始家族的父親那個科學的神話。他後來就被尊爲世界的創造者，因爲他產生了第一個羣的衆子。他是這些兒子各個的理想，曾被恐懼，被敬仰，而成日後禁忌的觀念。這些個人卒於團結起來將他殺害了，坎成一塊一塊的。這些得勝者之中沒有一個能取得他的位置，假使有一個想奪取這位置，他們又得打起來，他們都了解要打破他們父親的傳統。他們於是組合而成爲「圖騰」社會，大家權利均等，而且立下許多「圖騰」禁條，以補償並紀念當日的殺戮。但是現在的進步，倘不足以滿意。這個弟兄之羣，漸次又要復古，不過用另一個形勢。男子又成了一家之主，在無父

時代婦女所取得的權利如今又要打消了。不過以承認母神爲交換條件，母神的祭司是要閹割了的，以示尊敬。然而這新家族不過是舊家族的射影罷了；現在有了許多的父親，彼此限制權勢。

後來，也許有一個人，野心很大，他就脫離這羣，而謀取父親的地位。這般行動的人，就是第一個做史詩的人；從他的幻想裏圖進取。這詩揑造事實，以期朦渾他人，而達到自己的目的。他憑空撰出了英雄的神話。那英雄卽是殺害父親的那個人——那父親在這神裏話說得像個「圖騰」怪物。正如當時父親作兒子的頭一個理想，現在詩人便替這想奪父位的英雄創造了一個理想的自我。這個英雄大約是最幼的兒子，母親所最愛的，她愛護之以抗父親的嫉妬的；這孩子在原始家族時代曾繼承父親的地位。在這個前史時

代的史詩裏，婦女便被指爲篡位的引誘者，煽惑者，當年婦女本是戰爭的代價，殺人的禍根。

這英雄說這次的成功乃是他單獨行動，但是在事實上乃是全家一致行動。據 Rank 觀察，謂童話中則保留那些被否認的事實。童話裏要說一個孩子要做一件困難的事業，必不說是他獨自作的，而說有一大羣小動物來幫助，例如蜂子，螞蟻。這些小東西就等於原始家族中的弟兄，正如小孩子在夢裏認蟲子作姊妹。神話及童話裏的事業，都是英雄事業。

神話便是個人用來跳出羣衆心裏的第一步。起初的神話確乎是心裏的，是英雄神話；自然的解釋的神話是過後許久纔發達的。詩人不特在幻想中已跳出羣衆的範圍（據 Rank 所觀察的）而且能夠行諸實際。因爲他

往前以自己杜撰的英雄事業與羣衆相見。尋根究的這英雄就是詩人自己。如此，他降自身際於現實，而升他的聽衆於幻想但是聽衆了解詩人，他們與原始父親有同樣的關係，他們於是都與這英雄類化。

這個英雄神話的騙局結果把那英雄奉為神明。恐怕被奉為神的英雄比父神還早，恐怕還是原始父親被奉為神之先驅者。依年代排列起來，這些的次序應為：母神，英雄，父神。不過因為這不能忘神的原始父親之提高，所以至今我們還是忘不了他。

丙、本書內常時提到直接的性本能，及目的被錮禁住的性本能，並且希望這區別不致於十分看不清楚。但是現在不妨再詳細地述說一過，雖則一大部分僅是重說以前說過了的。

兒童「里比朵」之發育，是目的被錮禁住的性本能的第一個而且是最好的一個例子。兒童對於父母及照拂伍的人的一切感情很容易一轉而爲發洩伍的性趨勢的願欲。兒童向其愛的對象要求它所能了解的愛情；它要吻伍們，撫摩伍們，看視伍們；它好寄地看伍們的生殖器，當伍們排洩的時候，它要與伍在一處；它要與它母親或保姆結婚——不管它能否了解這是什麽意義；它要替它父親生孩子……。直接的觀察，或過後的分析，均足以昭示我們，兒童的溫柔，嫉妬感情與它的性慾完全渾成一團，不可分解，並昭示我們兒童將它所親愛的人作爲了它那些尙未完全集中的性趨勢的對象。

兒童愛的這個雛形，有時卽戀母慾，漸次被壓迫了，於是潛伏起來。所遺留下來的僅止是純粹的溫柔的情緒牽制，以與以前的人關連，但不復稱之

爲「性的。」心理分析學參透了精神生活的深處，不難昭示兒童幼年的性的牽制仍然存在，雖則是被抑制住的，是非意識的。因此我們敢大膽地說，凡對某表示溫柔的情感，卽是對這人的影子（imago）表示肉慾。我們用不著問以前的這種完全的性流是否存在。更說得淸楚一點就是：以前這性流不管是什麼樣子，終久是在那裏，無論什麼時候，遇著機會，就能活動，唯一的問題（這問題是可答覆的）是在跟前它有多大能力。此處有兩個誤點須要注意——Scylla 派之邈視被抑制的非意識的重要，及 Charybdis 派之以病理解釋一切常態的行爲。

不肯或不能參透被壓抑的心理之深處的心理學，則認溫柔的情緒牽制爲無性目的的趨勢的表出，實則它們出源於有那種目的的趨勢。

我們說這些趨勢是離開了他們的性目的；雖則不容易陳述究竟是怎樣地分離的。復次，目的被錮禁住的本能多少總還保留著一些原來的性目的；甚至一個表示親熱的人，一個朋友，一個傾慕者，也希望與對方發生身體的接觸，時時相見我們可以認這種離棄目的，爲性本能的開始提高。目的被錮禁了的性本能，比那末被禁錮的在功能上大占便宜。因爲它能得不著完全的滿足，故能以促成穩固的牽制；而那些直接的性本能每逢一次滿足即失去一些力量，必得等到性的「里比朵」從新聚集，在這當兒對象也許就變動了。錮禁了的本能可與未錮禁的化合；它們也可以回歸於不受錮禁。師生間，演員與聽衆中，一種傾慕的情誼，可以一變而爲色情的願慾。（參看 Molièr's Embrassez-moipour L'amour du grec。這種本無目的的情緒

牽制之發生往往成爲一種擇愛的途徑。Pfister 在他的 Frömmigkeit des Grafen von Zinzendorf 內，很清楚地描寫一種緊張的宗教牽制竟一轉而成熱烈的性的騷動。在另一方面，直接的性趨勢也可以卒於變成純潔的溫柔牽制；熱烈的愛情所結合的婚姻，大抵如是。

我們自然用不著驚訝聽說直接的性趨勢一旦因內部或外界的阻礙使它不能達到目的，即可變而成目的被禁錮的性趨勢。潛伏時代的壓迫即是此種內部的阻礙——或云變爲內部的阻礙。我們已經假定原始家族的父親，由於他的性的不容忍，以至強迫著他的兒子們禁慾，因而逼成目的被禁錮的牽制，而他自己卻保留性的享樂之自由，因而無有牽制。羣衆的一切牽制，其性質皆爲目的被禁錮的本能。但是此處我們要討論一個新的問題，

即直接性本能與成羣的關係。

丁、上兩段所討論的告訴我們，直接的性本能不利於組合羣衆。誠然，在家族發達史中，亦有性愛的羣的關係（團體婚姻）但是爲自我，性愛愈重要，則戀愛時的特點愈多，而愈要限止於兩人——una cum una（一對一）——正如要達生殖目的一樣。多人結合僅是目的物的相繼改變。

兩個人到一處要尋性的滿足，他們必要找一個僻靜的所在，這豈不表示與羣本能或羣感覺相悖謬。他們愈相愛，則愈覺兩人已完全。羞恥之心是抵抗羣的影響的表現。極端匈暴的嫉妬情感起而保護性的目的選擇，不使爲羣的牽制所影響。惟是愛的關係完全從温柔的，而變成肉慾，兩個人方能在別人面前性交，或許多人在一處性交，正如在妓館裏一樣。如是，則性的關

係是回到一個較早的時代，當時本來無所謂迷戀，一切愛的對象皆有同等的價值，就好像蕭伯納的諷語說：所謂迷戀者是過於地將一個女子看得比別的女子高些。

有許多證據，可以證明男女性關係中的迷戀是到後來纔有的；所以性愛與羣的牽制之發生抵觸也是後來的問題。這樣看來好像不與我們如原始家族的神話相吻合。因爲我以爲原是因爲他們愛母親，愛姊妹，纔弄到殺害父親；這種愛情不容易幻想，大抵總是殘缺的，原始的——溫柔與肉慾相參雜。但是仔細地思量一下，似乎不至於有這種抵觸。弑父的一個反響就是同姓不婚，家庭中從小溫柔相愛的女子不許發生性的關係。從此男子的溫柔的感情與肉慾的感情便分裂了，直到今日在他的色情生活裏還著重此

一點。同姓不婚的結果是男子要向不相識的女子，不愛的女子去發洩他的肉慾。

在那兩個非自然的羣裏——軍隊與教會——沒有婦女爲性對象的地位。男女之愛，在此兩種組織之外。甚至於這羣裏男女兼容，也不與性相干。更用不著問這使羣結合的「里比朵」是屬同性戀或異性戀，因爲它不因性而生區別，而且格外不與生殖的目的相干。

可是一個人處處隨從羣衆，但是也要保一些他的直接的性趨勢。倘使這些趨勢過於強烈則可以分解羣衆。所以天主數提倡教徒不婚，司祭要守童身；戀愛可以使祭司脫離教會。愛女人可以打破種族的，國家的，社會階級的羣的牽制，因此它在文化中很有勢力。而同性戀似乎與羣的牽制較能融

洽，甚至於到被禁錮的性趨勢的地步——這是一個很有趣的事實，說來話長。

心理分析學在研究精神神經症上告訴我們，這些病症的根源應回溯之於那被壓迫而仍在活動的直接的性趨勢。這個定理可加下半句以完成之：或應回溯之於目的被錮禁的趨勢，其錮禁不甚嚴厲，尙有回歸於那被抑制住的性目的的餘地。就爲這緣故，神經病使病者反社交，並脫離以前的羣衆。也可以說神經病之分解羣衆其力與迷戀相當。反轉過來說，若遇有力的成羣的刺激，神經病可以消失，自然是暫時地消失。治療上要利用神經病與成羣的相尅亦未始不可。雖然人們不惜今日文明世界宗教幻覺的喪失，但是人們仍承認，這些幻覺若是存在，一定是抵抗惡劣的神經病的一個大勢

力。神祕宗教的，或玄哲宗教的教門及社會裏，種種治療神經病症的奇異方法也不難解釋。這一切都是直接性趨勢與目的被禁錮的性趨勢的對比。

一個患神經病的人獨在的時候，他必得用他自己的病症來替代他所脫離的羣。他爲他自己創造幻想的世界，創造他自己爲宗教，創造他自己的謬見，用一種奇異的方法重演人類的組織，以直接的性趨勢爲中心。

戊、末了，我們且依「里比朶」學說將已討論過的戀愛，催眠，成羣，患神經病，等等狀態比較一下。

戀愛是直接的性趨勢及目的被錮禁的性趨勢的同時出現，因此對象取去一些自戀的「自我里比朶」以爲己有。在這種情狀裏祇有自我及對象的地位。

催眠之似戀愛，因爲它也是限於兩個人，但是它完全基於目的被禁錮的性趨勢，而以對象替代理想自我。

羣衆則此作用加大；它與催眠相同的是那本能的性質，及對象之代替理想自我；但是除此以外還加上與他人類化，以便與對象發生同樣的關係。

催眠及成羣這兩個狀態都是人類「里比朶」的遺物——催眠是預向，而羣衆除此更爲直接的復現。目的被錮禁的性趨勢之替代直接的性趨勢在，這兩種狀態裏均使自我與理想自我分裂，這分裂在戀愛中已經開始了。

神經病站在這程序以外。它也是基於「里比朶」之發展——直接性功能的兩次發動，而間以潛伏的時期。其回歸的性質與催眠及成羣相，戀愛

則不然。凡欲從直接的性本能進於目的被錮禁的性本能而不能完全成功者，卽成神經病；神經病表示自我中那些曾經過上述發展的本能與同樣本能之已被壓住而又想跳過非意識以謀滿足的部分之衝突。神經病的內容極其豐富，因爲它包含自我與對象的一切可能的關係——無論對象尙存，或被棄而立於自我的本身以內——以及自我與理想自我的衝突關係。

一九二七，十二，譯竟。

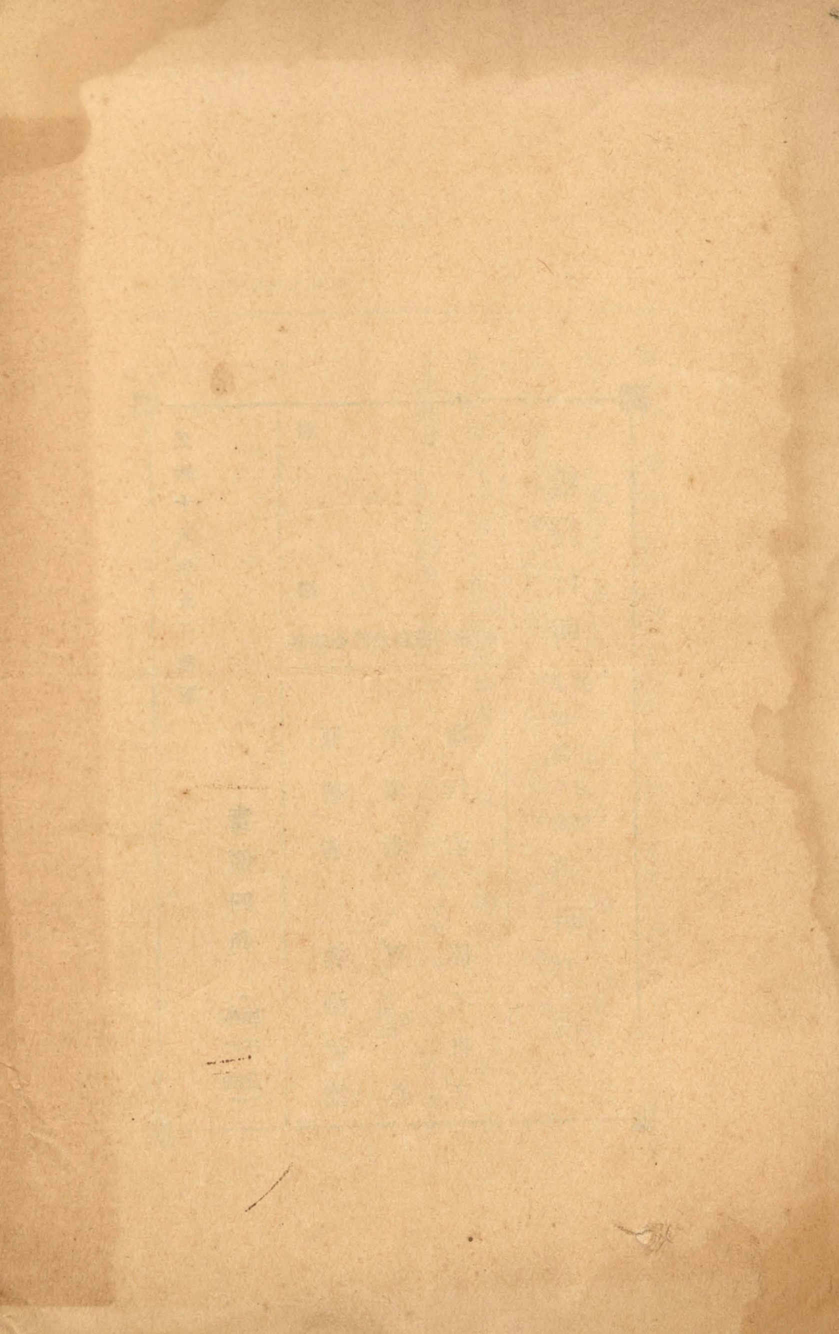
民國十八年五月初版

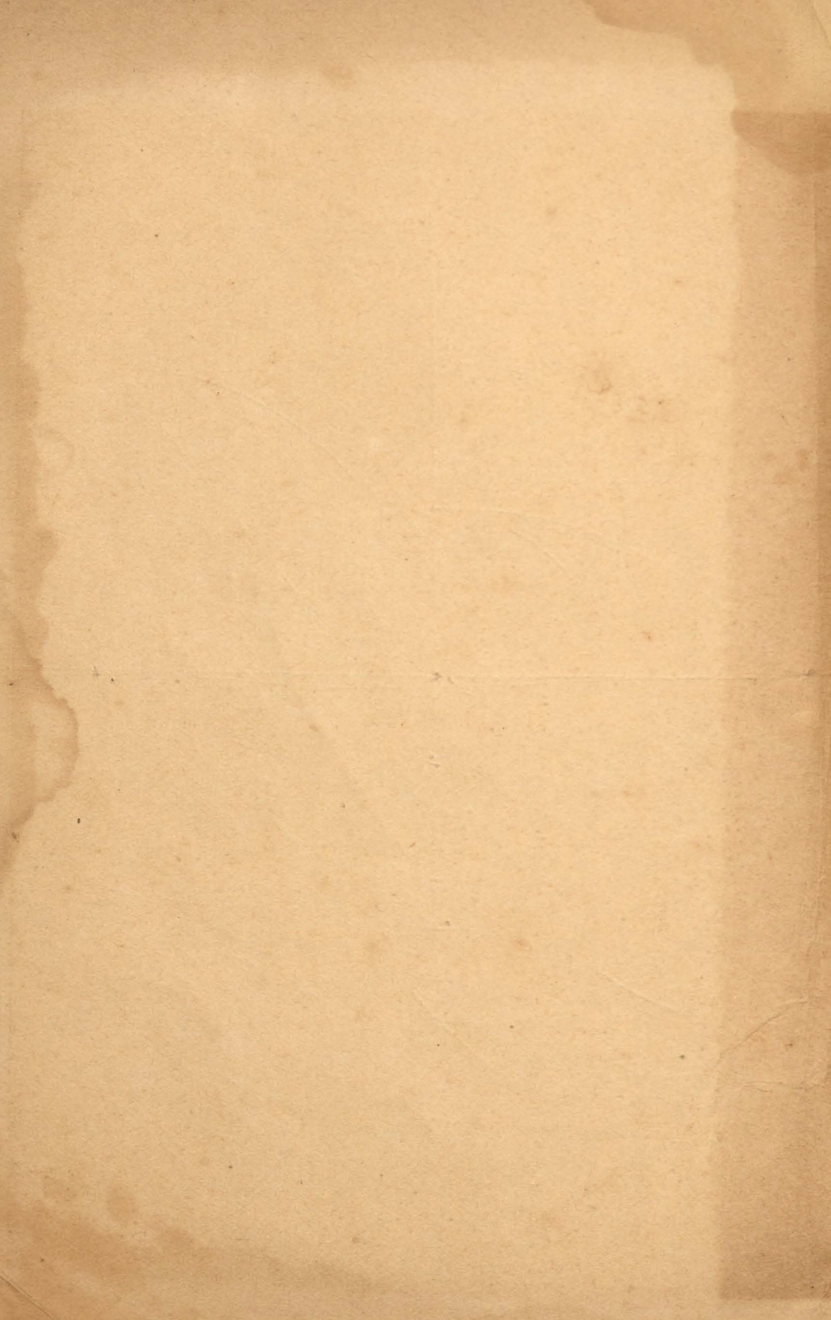
實價四角
（外埠酌加郵費）

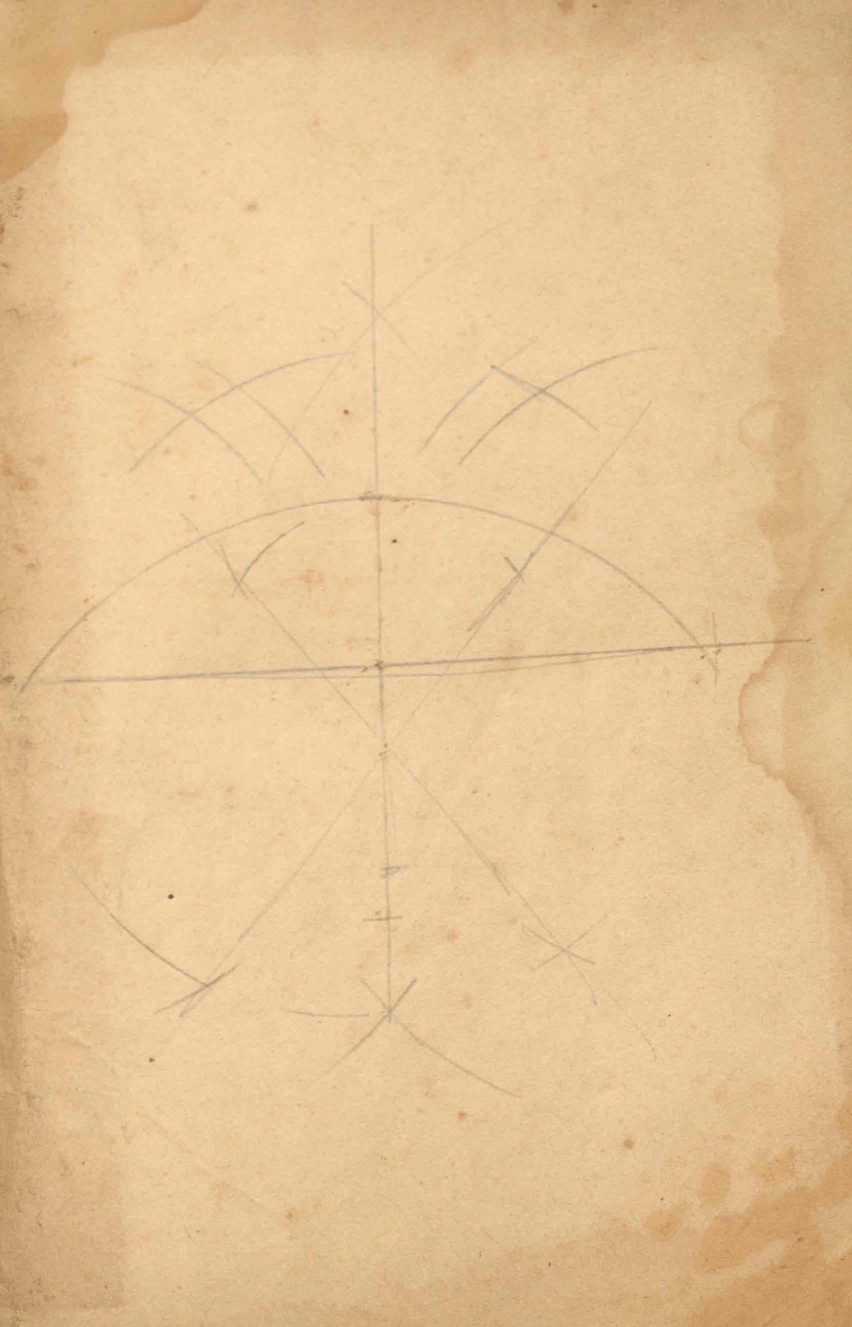
羣衆心理及自我的分析

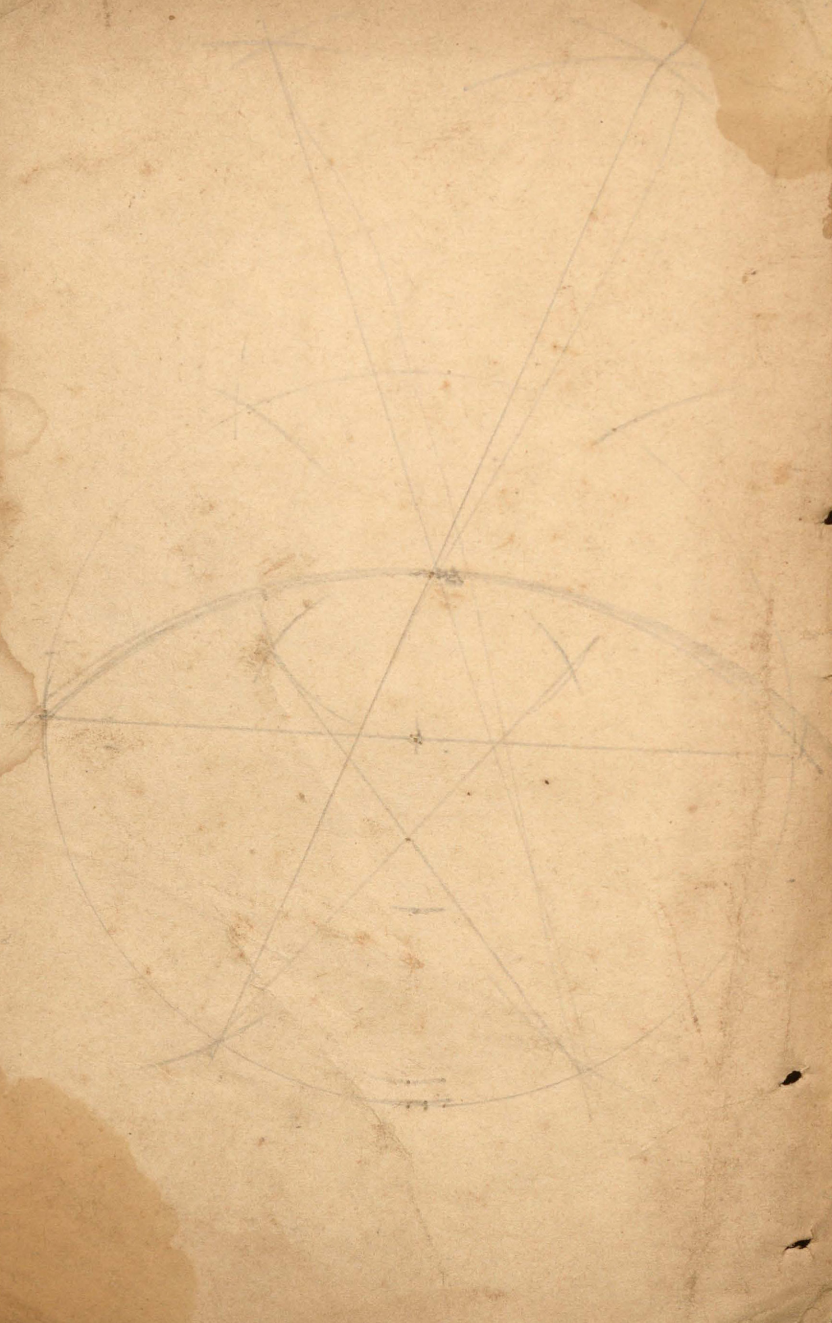
原著者　弗洛伊德
翻譯者　夏斧心
發行者　開明書店

總發行所　上海望平街第一六五號　開明書店










開明